BYZANTION

REVUE INTERNATIONALE DES ÉTUDES BYZANTINES

fondée en 1924

par Paul GRAINDOR et Henri GRÉGOIRE

Organe de la Société belge d'Études byzantines

TOME LVIII
(1988)

Fascicule 1

Publié avec l'aide financière
de la Fondation Universitaire de Belgique

BRUXELLES
BOULEVARD DE L'EMPEREUR, 4
1988

LA PLACE DES MOINES À NICÉE II (787) (*)

Avant d'aborder le sujet lui-même, à savoir le rôle des moines au concile de Nicée II, il faut rappeler brièvement ce qu'il en fut des moines dans les années précédant le concile. C'est un travail préliminaire nécessaire puisque, comme nous le savons, la littérature iconodule, c'est-à-dire la seule littérature que nous ayons à notre disposition, a donné des moines une vision avantageuse qui induit une interprétation de leur présence au concile.

La présentation habituelle de la participation des moines à Nicée II est la suivante : on insiste sur la nouveauté de cette présence monastique dans le lieu de décision épiscopal par excellence qu'est un concile, la présence de moines à toutes les séances, et non incidemment pour porter une requête, comme en 536, notamment, étant une sorte de révolution. Cette présence, on l'attribue généralement au rôle joué par les moines pendant la crise iconoclaste : ils ont été les seuls défenseurs de l'orthodoxie, ils ont été persécutés et leur présence au concile est une sorte de compensation ([1]). Tel est en effet le raisonnement où conduit la littérature iconodule. Qu'en est-il de cette nouveauté, de la défense de l'orthodoxie par les moines, de la persécution antimonastique ?

Pour la nouveauté, si l'on peut faire confiance à l'*Ἔλεγχος* inédit du patriarche Nicéphore, la réelle *καινοτομία* que représente la présence de moines à un concile n'aurait pas eu lieu à Nicée II, mais à Hiereia. Le patriarche cite l'horos de 815, dont des extraits ont été édités par ALEXANDER et qui décrivait le concile de Hiereia en ces termes ([2]) : «*οὗτοι* (les empereurs) ... *πολυάνθρωπον πνευματικῶν πατέρων καὶ θεοφίλων ἐπισκόπων ἀθροίσαντες σύνοδον*». Si par

(*) Ceci est le texte d'une communication faite à Messine en septembre 1987 et prononcée au Congrès : *Il concilio Ecumenico Niceno II e il culto delle Immagini* (23-25 septembre 1987).

(1) Telle est, par exemple, la présentation de P. VAN DEN VEN, *La patristique et l'hagiographie au concile de Nicée de 787, Byzantion*, t. 25-26-27, 1957, p. 331.

(2) P. J. ALEXANDER, *The iconoclastic Council of St. Sophia (815) and its definition (Horos), DOP*, 7, 1953, p. 59, extrait n° 2 ; repris dans *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire*, Var. Rep., Londres, 1978.

«pères spirituels», il faut entendre les moines, par opposition aux évêques, la présence des moines à Nicée II prend un tout autre sens : s'ils ont participé aux travaux du concile iconoclaste, et peut-être souscrit, il est normal qu'ils participent au concile rétablissant les icônes. Cela signifierait que, depuis Constantin V, on demande à l'Église tout entière, y compris le tagma (*τάγμα*) monastique, l'approbation de la politique ecclésiastique. Ce qui est en effet un changement notable.

Pour la défense de l'orthodoxie, à une exception près, d'ailleurs ambiguë, celle d'Étienne le Jeune, aucune figure monastique ne se lève pour la défense des icônes. Les sources laissent filtrer quelques informations : il y a des moines dans l'entourage de Constantin V, qui sont ses amis et ses «mystes», selon Théophane, et qui, en 766, parlent contre le patriarche Constantin (3) ; Constantin V utilise après Hiereia un monastère, peut-être impérial, comme lieu de réclusion, quand il enferme Étienne le Jeune à *τῶν Φιλιππικοῦ* à Chrysopolis (4) ; sa femme fait des donations en 756 ou 757 au monastère d'Anthousa à Mantineon (5).

Pour la persécution, quatre points sont à noter : tout d'abord, elle est limitée dans le temps puisqu'elle commence en 765 (6) et s'arrête 10 ans plus tard, à la mort de Constantin V. Ensuite, elle ne touche que les moines qui ont refusé une déclaration publique d'adhésion à la doctrine iconoclaste, *τοὺς τὴν ἑαυτῶν ὁμολογίαν φυλάξαντας*, dit Nicéphore dans l'Histoire Brève (7). D'autre part elle n'est pas sanglante, c'est-à-dire qu'elle n'a pas pour but d'entraîner la mort, mais elle est mortifiante. Elle vise à transformer l'image du moine chez le

(3) *Theophanis Chronographia*, éd. C. de BOOR, Leipzig, 1883, t. I (désormais abrégé THEOPH.), p. 438.

(4) *Vita Stephani Junioris*, *PG*, 100, 1140 B. Une édition de la Vita est actuellement préparée par mes soins.

(5) C. MANGO, *St. Anthusa of Mantineon and the family of Constantine V*, *An. Bol.*, C, *Mélanges offerts à B. de Gaiffier et Fr. Halkin*, Bruxelles, 1982 ; repris dans *Byzantium and its Image*, Var. Rep., Londres, 1984.

(6) La date du début de la persécution est 765 chez Nicéphore (NICÉPHORE, *Breviarium*, p. 71, in *Nicephori Archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula Historica*, éd. C. de BOOR, Leipzig, 1883, désormais abrégé *Brev.*), et 766 chez Théophane (THEOPH., p. 437, l. 25-p. 438, l. 1). Sur la persécution, présentation des sources dans St. GERO, *Byzantine Iconoclasm during the reign of Constantine V*, *CSCO*, 384, Subsidia 52, Louvain, 1977, pp. 122-142.

(7) *Brev.*, p. 71, l. 13.

peuple, et à lui faire perdre ses attributs spécifiques : sa barbe, son vêtement noir, sa chasteté ([8]). Enfin, la persécution s'est accompagnée d'une campagne de séduction à laquelle nombre de moines ont cédé : «sous l'empire de la violence, de la ruse ou de flatteries, séduits par de l'argent, des strateiai (*στρατεῖαι*) ou des dignités», de nombreux moines ont quitté l'habit et pris femme, nous dit Nicéphore ([9]).

Si l'on assemble tous ces éléments, le tableau du tagma monastique à la veille de la restauration des icônes diffère de celui que veulent donner les sources postérieures. Le tagma monastique n'a pas été le champion de la résistance : il a sans doute été officiellement iconoclaste jusqu'à ce que, en 765, Constantin V demande un serment à ses sujets sur la question des icônes ([10]). À partir de là, ceux qui ont refusé de prêter serment et d'accepter la politique impériale, ont été persécutés ([11]). Dès lors, le tagma monastique a donc été divisé : certains l'ont quitté et ont mené une vie laïque, ceux qui y restaient ont formé deux groupes, les moines «réfractaires», persécutés, et les moines «jureurs», qui ne sont pas inquiétés, étant entendu qu'il a dû y avoir des différences régionales ([12]). Cependant, la forme que prenait la persécution, qui visait non les opinions des moines, mais l'image même du moine, touchait l'ensemble de ceux-ci. Si bien qu'il est possible qu'une

(8) Sur ce point, voir M. F. ROUAN, *Une lecture «iconoclaste» de la Vie d'Étienne le Jeune*, dans *Travaux et Mémoires*, 8, Paris, 1981, pp. 415-436, notamment p. 432 sq.

(9) *Brev.*, pp. 71-72. Ajoutons que le canon 13 de Nicée II (MANSI XIII, 431 D ; G. RHALLES-M. POTLES, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, t. II, Athènes, 1852, p. 612) déplore que, dans les tristes jours de l'iconoclasme, des gens se soient emparés de biens épiscopaux ou de monastères, et les aient transformés en habitations privées : la déposition est prévue pour le clerc qui a fait pareille chose, l'excommunication pour le moine ou le laïc, ce qui prouve que certains moines ont pu profiter de la crise pour garder tous les avantages de leur situation sans les inconvénients.

(10) THÉOPH., p. 437, l. 11-15 ; *Brev.*, p. 73, l. 4-6.

(11) C'est ce que l'on peut conjecturer de la phrase de Nicéphore citée plus haut (n. 7). On peut faire confiance au texte de Nicéphore, moins encombré d'iconodulie partisane que celui de Théophane, surtout si la date récemment proposée par C. MANGO, à savoir les alentours de 780, est juste (C. MANGO, *The Breviarium of the Patriarch Nicephorus*, in *Byzance, Hommage rendu à André N. Stratos*, t. II, Athènes, 1986, pp. 539-552).

(12) Le thème des Thracésiens, par exemple, semble avoir été particulièrement touché par la persécution. Théophane rapporte que le stratège de ce thème, Michel Lachanodrakôn, n'y avait pas laissé un seul moine (THÉOPH., p. 446, l. 10-12).

résistance se soit organisée, possible aussi que cette résistance ait traversé la division entre moines «réfractaires» et moines «jureurs» : les cas de figure ont dû être variés.

Tel est le tagma monastique à la veille de Nicée II : portant les traces de cette division, et sous le choc de cette remise en cause. Celle-ci était d'autant plus grave que, face à elle, leurs moyens traditionnels avaient abandonné les moines : les apostats avaient été nombreux, il n'y avait pas eu de candidats au martyre, la sainteté les avait en quelque sorte quittés. Quant à la division, nous n'avons pas les moyens d'en repérer les traces : il n'y a pas pour cette époque l'équivalent des lettres de Théodore Stoudite. Les évêques, le patriarche, connaissaient le passé des higoumènes présents au concile : il nous échappe. La conséquence de tout ceci est que, à la veille de Nicée II, le tagma monastique, collectivement, n'a pas les moyens de se présenter, face aux évêques, comme le défenseur uni et vertueux de l'orthodoxie. Mais les moines présents au concile, Sabbas du Stoudios en tête, s'installent dans ce rôle : sans doute ces moines-là peuvent-ils se le permettre, mais nous ne savons pas quelles actions passées fondent leur assurance au concile.

Considérons le concile lui-même. Nous analyserons les différents aspects de la présence des moines, en déterminant, tout d'abord, qui ils sont, puis quelle place institutionnelle on leur donne, et enfin, en essayant de comprendre, au vu de leurs interventions, dans quel but ils étaient au concile.

Qui ils étaient d'abord. Une remarque préliminaire : la représentation monastique au concile est forte, puisque les moines sont au nombre de 132 et les évêques au nombre de 365 ([13]). Ils forment donc un groupe qui représente plus du tiers de celui des évêques et dont la présence a du poids. Leurs noms sont connus par deux listes, l'une de 10 noms à la fin de la deuxième session ([14]), l'autre de 132 noms (incluant les 10 précédents), à la fin de la 4[e] session ([15]). Le première liste, celle des chefs de file des moines présents, comprend six

(13) Pour les évêques, voir l'article de J. DARROUZÈS, *Listes épiscopales du concile de Nicée (787)*, *REB*, t. 33, 1975, pp. 5-76, où sont récapitulées les listes de signatures conservées dans les Actes du Concile (p. 5), et où est considéré comme probable le chiffre de 365 évêques présents (p. 61). Pour les moines, voir plus loin n. 15 et 16.

(14) MANSI, XII, 1111.

(15) MANSI, XIII, 152-156.

higoumènes de Constantinople, deux de Bithynie, un de Nicée et un inconnu ([16]). Parmi les monastères constantinopolitains, trois ont pu être choisis soit pour leur ancienneté – comme *τῆς Πηγῆς* et *τῶν Ὁρμίσδου*, qui appartient peut-être à Rome –, soit pour le rôle traditionnellement prééminent de leur higoumène, comme le Stoudios ; deux ont pu être choisis pour leur rôle dans la crise iconoclaste, *τοῦ Μαξιμίνου* étant l'un des trois monastères détruits par Constantin V, d'après Théophane ([17]), *τῆς Χώρας* ayant probablement été fondé par Germain et étant lié à Artavasde ([18]). La présence de l'higoumène de Nicée s'explique par le fait qu'il est l'higoumène du lieu ([19]). La personnalité des higoumènes joue certainement un rôle dans le cas de Sabbas du Stoudios qui signe le premier, et est le porte-parole des moines, et aussi dans le cas de Platon du Sakkoudion, puisque ce n'est ni l'ancienneté de son monastère, fondé après 780, ni le rôle de ce monastère dans la crise, qui expliquent sa présence à un rang aussi élevé ([20]).

Pour la liste de 132 noms, on n'envisagera que l'origine géographique des monastères ([21]). Sur 132 noms, 70, plus de la moitié, sont inconnus. Parmi les 62 restants, 8 sont sûrement et 9 probablement de Constantinople, 10 sont sûrement et 15 probablement de Bithynie, 19 d'Asie Mineure et des îles. Ce qui donne, avec les réserves que l'on vient de faire, 18 monastères constantinopolitains, 25 monastères

(16) Ces higoumènes, les dix premiers à acclamer la synodique papale, sont : 1. Sabbas *τῶν Στουδίων*, 2. Grégoire *τοῦ ἁγίου Σεργίου*, c'est-à-dire *τῶν Ὁρμίσδου*, 3. Jean *τῶν Παγουρίου*, 4. Eustathe *τῶν Μαξιμίνου*, 5. Syméon *τῆς Χώρας*, 6. Georges *τῆς Πηγῆς*, 7. Syméon *τῶν Ἀβραμιτῶν*, 8. Joseph *τοῦ Ἡρακλείου*, 9. Platon *Σακκουδεῶνος* et 10. Grégoire *τοῦ Ὑακίνθου*. Le recensement géographique de ces monastères a été effectué à partir de la «Liste des monastères au concile de Nicée (787)», établie par R. JANIN, *Les Églises et les Monastères des Grands Centres Byzantins*, Paris, 1975 (désormais abrégé *Les Églises*), pp. 427-441, et à partir des notices qu'il consacre à chaque monastère dans ce volume et dans *La Géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin*, 1re Partie, *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, t. I, *Les églises et les monastères*, Paris, 1969 (désormais abrégé *La Géographie eccl.*).

(17) THÉOPH., p. 443, l. 3-7.

(18) Voir JANIN, *La Géographie eccl.*, pp. 531-538.

(19) C'est sans doute le monastère de l'église de la Koimèsis, cf. JANIN, *Les Églises*, pp. 121-124.

(20) Cf. JANIN, *La Géographie eccl.*, pp. 177-181.

(21) Ce recensement est fait à partir de la liste de JANIN présentée n. 16.

bithyniens, 19 d'Asie Mineure et des îles : aucun monastère de la partie européenne de l'empire.

Il est fort hasardeux de tirer des conclusions d'un bilan aussi lacunaire et certainement déterminé par les facilités ou difficultés de transport. La majorité des monastères de la capitale et de Bithynie dans cette liste concorde cependant avec la répartition géographique de la liste de 10 noms. Les moines qui comptent sont soit à Constantinople, soit pas très loin en face de l'autre côté de la mer de Marmara aux environs de Nicomédie, où d'ailleurs Constantin V s'est réfugié pendant la peste ([22]), ou bien sur l'Olympe de Bithynie et dans ses environs. On entrevoit déjà pour la période du premier iconoclasme une chose qui est claire pour celle du second ([23]), à savoir que les ermitages et les monastères de Bithynie sont le lieu d'apprentissage monastique des jeunes gens bien nés de la capitale. On entrevoit des réseaux familiaux, économiques, qui lient les monastères bithyniens et les familles aisées de Constantinople : il s'agit du même milieu, agité par les mêmes problèmes politiques.

Au concile, quelle place les évêques réservent-ils à ces moines ? Leur place institutionnelle est claire : les moines sont présents au concile, mais ils n'en font pas partie. Chaque session est ouverte par une présentation des participants dans l'ordre hiérarchique : d'abord, les envoyés du Pape, puis le patriarche de Constantinople, ensuite les envoyés des patriarcats orientaux, les deux archontes représentant le pouvoir impérial, le comte de l'Opsikion et le logothète du stratégikon, les évêques, dans l'ordre hiérarchique précisé lors de la première session, et présentés dans les suivantes comme «le saint synode». Enfin, après cette liste il est ajouté : «sont présents aussi» (*παρόντων καὶ*) les archimandrites, higoumènes et l'ensemble monastique ([24]). La participation des moines aux gestes du concile permet d'affiner la description de la place qui leur est faite. Ils acceptent oralement la

(22) NICÉPHORE, *Antirrhetici*, III, *P.G.*, 100, 496 B ; trad. fr. M. J. BAUDINET-MONDZAIN, sous presse.

(23) Comme le montre la lecture des Vies de saints du second iconoclasme et la lecture des chapitres consacrés à la Bithynie par JANIN dans *Les Églises*, pp. 1-214.

(24) Présentation des participants : Actio I, MANSI XII, 991-999 ; Actio II, MANSI XII, 1051 (*παρόντων καὶ*, 1051 D5) ; Actio III, MANSI XII, 1114 ; Actio IV, MANSI XIII, 1-4 ; Actio V, MANSI XIII, 157 ; Actio VI, MANSI XIII, 204 ; Actio VII, MANSI XIII, 364-373.

synodique du Pape, après les évêques, à la seconde session ([25]) ; ils signent, après les évêques, un court texte dogmatique lu par Euthyme de Sardes, et certainement préparé par Taraise, à la fin de la 4e session ([26]) ; enfin, il est prévu, dans la lettre que le concile envoie aux empereurs à la fin de la 7e session, que des higoumènes feront partie de la délégation qui portera l'horos aux souverains, pour qu'ils le confirment ([27]). La place réservée aux moines est donc importante mais inférieure à celle des évêques, puisqu'ils sont toujours cités après eux et qu'ils ne souscrivent pas à l'horos. D'ailleurs, même dans les actes auxquels ils participent, cette participation est très habilement dosée. Si Taraise appuie chaleureusement l'approbation des moines à la synodique papale, en disant «La règle (*τάξις*) est que chacun de ceux qui se trouvent à un concile exprime son assentiment (*ἐκφωνεῖν τὴν ἑαυτοῦ ὁμολογίαν*) ([28])», c'est là leur faire une fleur à bon compte, puisqu'il s'agit d'une question purement honorifique et qui ne touche pas les affaires internes de l'Église byzantine. Si les moines souscrivent à la fin de la 4e session, c'est que l'on veut qu'ils signent un texte dogmatique qui les engage, mais sans leur donner la consécration officielle de la souscription à l'horos. Ainsi comprend-on la signification du court texte de la 4e session, qui, s'il ne servait à faire signer les moines, n'aurait aucune fonction puisqu'il fait double emploi avec l'horos sans avoir son caractère officiel. On reconnaît là une volonté, certainement patriarcale, d'intégrer les moines au concile et de les faire participer aux décisions, en les maintenant à une place hiérarchiquement inférieure, ce qui est nécessaire face au pouvoir impérial et aux évêques, et en contrebalançant, à l'égard des moines, cette infériorité par des gestes honorifiques.

Comment les moines utilisent-ils la place qui leur est accordée ? Ils interviennent peu sur la question des icônes, sinon pour fournir des textes qu'ils ont tirés de leurs bibliothèques, et ils apparaissent ainsi comme les gardiens des livres. Sept higoumènes proposent des lectures : cinq sont des signataires de la liste des 10 noms ([29]), ce qui

(25) Cette acceptation correspond à la liste des 10 noms (MANSI XII, 1111).

(26) Ce sont ces signatures qui forment la liste de 132 noms (MANSI XIII, 152-156).

(27) MANSI XIII, 408 B.

(28) MANSI XII, 1111 A.

(29) Ce sont Grégoire *τῶν Ὁρμίσδου* (n° 2 de la liste ; MANSI XIII, 57 B), Eustathe *τῶν Μαξιμίνου* (n° 4 ; MANSI XIII, 60 C), Syméon *τῆς Χώρας* (n° 5 ;

confirme la prééminence de ces higoumènes ; l'un fait partie des dix premiers signataires de la liste de 132 noms, qui ne recoupe pas exactement la liste des 10 noms, c'est l'higoumène *τοῦ Χηνολάκκου*, monastère bithynien, fondé par un familier du patriarche Germain ([30]) ; le dernier est inconnu. Ils proposent en majorité des textes hagiographiques ([31]), mais aussi des extraits de Chrysostome et de l'*Histoire ecclésiastique* d'Évagre ([32]). Ce rôle de gardiens des livres n'est pas pour eux une exclusivité puisque nombre d'évêques, et notamment Théodose de Catane, ont eux aussi apporté des livres et proposé des extraits. Mais, contrairement aux évêques, les moines n'interviennent pas dans les débats qui suivent la lecture des extraits. Une exception notable cependant, à la fin de la 5e session, c'est-à-dire à la fin de l'exposé des textes favorables aux images, quand Sabbas intervient en demandant à Taraise que les icônes soient rétablies et que les Chrétiens fassent des processions avec elles ([33]). À la suite de quoi les envoyés de Rome proposent qu'une icône soit installée dans la salle du concile. Cela signifie que, en quelque sorte, Sabbas, prive Taraise de l'épilogue qu'il aurait dû donner, en tant que patriarche, à cette phase importante du concile. De fait, il existe une rivalité entre les deux hommes : il est sûr que Sabbas n'apprécie pas l'élection de Taraise, comme nous en informe la sèche titulature qu'il emploie quand il le nomme, «Taraise, le patriarche œcuménique» ([34]), si contraire aux usages qui demandent au moins que l'on dise, comme

MANSI XIII, 68 D), Joseph *τοῦ Ἡρακλείου* (n° 8 ; MANSI XIII, 73 B), Grégoire *τοῦ Ἰακίνθου* (n° 10 ; MANSI XIII, 189 D).

(30) Cf. JANIN, *La Géographie eccl.*, pp. 189-190 et p. 430.

(31) Ce sont, dans l'ordre de leur lecture au concile : 1. *Ἐκφράσις d'Euphémie de Chalcédoine* par Astérius d'Amasée (MANSI XIII, 16 A ; *BHG* 623) apportée par Thomas *τοῦ Χηνολάκκου* ; 2. *Miracles de Cyr et Jean* par Sophrone de Jérusalem (MANSI XIII, 57 B ; *BHG* 478) apportés par Grégoire *τῶν Ὁρμίσδου* ; 3. *Pré Spirituel* (MANSI XIII, 60 C ; *BHG* 1442) apporté par Eustathe *τῶν Μαξιμίνου* ; 4. *Vie de St. Syméon Stylite le Jeune du Mont Admirable* (MANSI XIII, 73 B ; *BHG* 1679) apportée par Joseph *τοῦ Ἡρακλείου*. L'ensemble des citations faites au concile a été répertorié par P. VAN DEN VEN dans son article cité n. 1. Les citations ci-dessus y figurent respectivement sous les numéros : 61, 60, 70, 73.

(32) Cf. P. VAN DEN VEN, *op. cit.* n. 1, aux numéros 39, 40 (Chrysostome) et 33 (Évagre).

(33) MANSI XIII, 200 B.

(34) MANSI XII, 1111 B9.

l'higoumène de Saint-Serge, «le très saint et œcuménique patriarche» ([35]).

La rivalité entre Sabbas et Taraise est apparue en pleine lumière dans les premières sessions du concile, à propos de la réintégration des évêques les plus compromis dans l'iconoclasme, ceux notamment qui avaient empêché le concile de se tenir l'année précédente à Constantinople ([36]). Les nombreuses interventions des moines sur ce sujet et leur mutisme sur le reste prouvent que cette question est la raison même de leur présence au concile.

La réintégration des évêques occupe la première session du concile où la cause de deux métropolites et d'un archevêque, Basile d'Ancyre, Théodore de Myre et Théodose d'Amorion, est entendue, puis celle de six autres métropolites et d'un archevêque ([37]). À cela s'ajoute un cas tranché à la 3e session ([38]), celui de Grégoire de Néocésarée, tiré de sa prison et amené au concile par un dignitaire impérial à la 2e session ([39]). La position des moines est bizarrement contradictoire : ils acceptent avec chaleur la réintégration des trois premiers et mènent une dure bataille contre la réintégration des suivants. Or, au regard des canons ecclésiastiques, la position des uns et des autres est identique. Comment comprendre que les moines disent, dans le premier cas, «Comme les six saints conciles ont accepté ceux qui revenaient de l'hérésie, nous les acceptons» ([40]), et produisent, dans le second cas, un texte en sens contraire ? L'opposition des moines à la réintégration des évêques iconoclastes est donc sélective : il s'agit non pas d'une question de principe, mais d'une question de personne. Mais naturellement, les vraies raisons qui fondent la clémence des moines dans un cas et leur hargne dans l'autre, nous échappent.

Le fond de l'affaire des 7 métropolites et de Grégoire de Néocésarée est simple : les moines acceptent qu'ils soient reçus dans la commu-

(35) Mansi XII, 1111 C12.

(36) Cf. Mansi XII, 999 DE et 1018 A.

(37) Ces évêques sont : Hypatios de Nicée, Léon de Rhodes, Grégoire de Pessinonte, Léon d'Iconium, Nicolas de Hiérapolis, Georges de Pisidie, métropolites, et Léon de Karpathos, archevêque (Mansi XII, 1015 DE). Ils réintègrent leur siège, avec Grégoire de Néocésarée, à la 3e session (Mansi XII, 1119 BC). Il faut noter la disparition de Georges de Pisidie entre la 1re et la 3e session.

(38) Mansi XII, 1114 D-1119 B.

(39) Mansi XII, 1052-1054.

(40) Mansi XII, 1015 C.

nauté s'ils se repentent, mais refusent qu'ils retrouvent leur siège ; le patriarche Taraise veut lui, dans le respect des formes, que les évêques réintègrent leur siège, et les moines finissent par s'incliner devant cette exigence. L'objectif de Taraise se comprend aisément : le retour aux icônes, après trente ans d'iconoclasme, est un changement de ligne radical et c'est un beau succès que d'arriver à l'imposer à un épiscopat intégralement iconoclaste. Ce succès, pour qu'il soit durable, suppose quelques concessions : la réintégration des «chefs de l'hérésie» en est une. Il suffit qu'ils soient liés par une déclaration publique d'autocritique et d'adhésion à la nouvelle politique. Pour les moines, et particulièrement Sabbas, on ne sait ce qu'ils cherchent au juste ni ce qui fonde leur hostilité à ces évêques, sinon peut-être des questions de personne, qui nous échappent.

La forme que prend le débat est très instructive : tous les participants présents au concile savent ce qu'il en est, mais, de la situation réelle, presque rien ne transparaît. La discussion est essentiellement formelle, ses armes sont des textes patristiques et canoniques produits par l'une ou l'autre partie. Ces documents, choisis pour leur parenté avec la situation présente, permettent une discussion qui est toujours à deux niveaux : apparemment on discute sur des textes vieux de quelques siècles, en fait on parle de la situation présente. À cause de cela, la discussion est d'une extraordinaire subtilité, très savoureuse à lire, mais pas toujours facile à décoder.

Deux questions sont abordées successivement : 1) peut-on rendre leur siège aux hérétiques ? 2) peut-on accepter les évêques ordonnés par les hérétiques ? La première question ne concerne apparemment que les sept métropolites, mais elle touche en fait tous les évêques présents ; la seconde touche directement tous les évêques : c'est naturellement Sabbas qui la pose ([41]).

Sur le premier point, l'habileté de Taraise consiste à retarder la lecture de la *Lettre d'Athanase d'Alexandrie à Rufinien* demandée par les moines ([42]), et à faire lire auparavant une série de textes favorables à la réintégration des hérétiques, par souci d'*οἰκονομία* ([43]). La lecture

(41) MANSI XII, 1034 C.

(42) Première demande des moines, MANSI XII, 1023 E ; deuxième demande des moines, MANSI XII, 1027 E ; lecture de la *Lettre*, MANSI XII, 1030 A.

(43) Entre la première demande des moines et la lecture de la *Lettre*, Taraise fait lire les *Lettres de Basile de Césarée aux Évéséniens* (MANSI XII, 1023-1026 ; P. VAN DEN VEN, *op. cit.* n. 1, n° 13), *aux Occidentaux* (MANSI XII, 1026 ; VAN DEN VEN,

de ces textes met les moines en position de faiblesse quand, enfin, est lu «leur» texte, et le fait apparaître comme une véritable déclaration de guerre au patriarche qui vient, par ces lectures mêmes, de marquer nettement sa position. La *Lettre d'Athanase* est en effet favorable à la réintégration des hérétiques qui ont été contraints de le devenir et hostile à la réintégration des chefs de l'hérésie. La riposte de Taraise consiste à rappeler qu'Athanase, ayant perdu son siège de nombreuses fois du fait des persécutions des Ariens, avait été forcé d'abandonner l'*οἰκονομία* ([44]). Ce qui est une façon très claire, à propos d'Athanase, de faire comprendre aux moines qu'ils seraient bien inspirés d'être cléments aujourd'hui, s'ils ne veulent pas demain, en cas de retour de l'iconoclasme, subir comme Athanase des mesures de rétorsion. Cela n'arrête pas les moines, qui demandent aux évêques mis sur la sellette s'ils rentrent dans le cas prévu par Athanase, c'est-à-dire s'ils ont été contraints de devenir hérétiques. Cette question entraîne le seul moment «vrai» du concile : Hypatios de Nicée, un des sept métropolites visés, répond tout uniment qu'ils n'ont pas été forcés mais qu'ils sont nés dans l'hérésie, qu'ils y ont grandi et y ont été élevés ([45]). Cette réponse est suivie peu de temps après par une sorte d'émeute des évêques, notamment anatoliens et illyriens, qui crient : «Nous avons tous péché, nous demandons tous pardon» ([46]). Par son intransigeance, le parti des moines, dont Sabbas est le chef, a fait éclater une vérité connue de tous : tous les évêques présents au concile sont iconoclastes et, si l'on suit la logique de la lettre d'Athanase, aucun d'entre eux n'est digne d'occuper son siège, le concile n'est pas valide, et il n'est donc pas possible de rétablir les images. La démonstration étant faite, Sabbas ne peut que se soumettre. À partir de ce moment-là, Taraise est impitoyable, comme le montre son choix de lectures : il fait relire la *Lettre d'Athanase*, d'où il conclut que le Père est favorable à la réintégration des évêques ([47]), il fait lire un passage de la *Vie de S. Sabbas* dans lequel le patriarche d'alors, Eustochios, attend huit mois avant d'envoyer la force impériale expulser de leur monastère les

n° 14), l'horos du 3e synode contre les Messaliens (MANSI XII, 1026 D), les *Lettres de Cyrille d'Alexandrie à Maxime* (MANSI XII, 1027 AB ; VAN DEN VEN, n° 23), et *à Gennade* (MANSI XII, 1027 C ; VAN DEN VEN, n° 22).

(44) MANSI XII, 1031 AB.

(45) MANSI XII, 1931 D.

(46) MANSI XII, 1034 BC.

(47) MANSI XII, 1035 D.

Lavriotes qui anathématisaient le concile ([48]). Taraise loue la patience du patriarche ([49]). La menace est transparente à l'égard des moines qui anathématiseraient Nicée II, et est, avec un merveilleux à propos, tirée de la Vie même de l'homonyme de l'higoumène du Stoudios. Il y a des plaisirs permis par l'*οἰκονομία* que Taraise ne se refuse pas.

Sur le deuxième point, à savoir l'ordination par des hérétiques, Taraise fait taire les moines à l'aide d'une nouvelle citation de la *Vie de S. Sabbas* ([50]) et rassure son épiscopat en citant l'exemple des pères du VI[e] concile qui ont tenu un concile œcuménique alors que la plupart d'entre eux avaient été ordonnés par des patriarches monothélites ([51]). Le moyen de faire autrement quand l'hérésie a duré presque cinquante ans ?

Les moines capitulent, naturellement, et, par deux fois, ils acceptent la réintégration : la première après la relecture d'Athanase, la seconde après la lecture de la *Vie de Sabbas* qui leur porte un coup fatal. Leur première acceptation, «Ce qui a été jugé au milieu de *votre* concile, *nous* l'acceptons» ([52]), est intéressante parce qu'elle montre bien que les moines se considèrent comme des observateurs et non comme des participants au concile. La seconde est plus complète, «Selon les six conciles saints et œcuméniques, nous acceptons ceux qui reviennent de l'hérésie, si aucune autre charge n'est retenue contre eux» ([53]), mais elle est sous condition.

L'affaire de la réintégration des évêques connaît à la 3[e] session un dernier rebondissement quand est évoqué le cas de Grégoire de Néocésarée. Taraise devance les objections futures à propos de ce métropolite en faisant état de rumeurs selon lesquelles «pendant la persécution, certains évêques ont fait subir une insupportable persécution aux gens pieux» ([54]). L'affaire se terminerait après que Grégoire de Néocésarée ait dit que personne ne l'avait accusé d'avoir frappé ou

(48) MANSI XII, 1038 E-1039 B.

(49) MANSI XII, 1039 B.

(50) Il s'agit du passage où le patriarche de Jérusalem, nommé par l'empereur pour son anti-chalcédonisme, est retourné par Sabbas et défie la force impériale avec lui (MANSI XII, 1042 E-1047 A ; VAN DEN VEN, n° 72).

(51) MANSI XII, 1047 B.

(52) MANSI XII, 1038 C.

(53) MANSI XII, 1039 D.

(54) MANSI XII, 1115 B.

flagellé quelqu'un ([55]), si Sabbas ne faisait remarquer qu'on est précisément là dans le cas prévu par Athanase d'un chef de l'hérésie. Taraise l'arrête en lui disant : «Nous vous louons de défendre avec zèle les constitutions canoniques et ecclésiastiques» ([56]). Phrase douce-amère qui, sous le compliment, cache un avertissement : si l'on cherche, on trouvera des cas où les moines n'appliquent pas les canons. Sabbas y répond par un éloge des souverains qui paraît n'avoir aucun rapport avec ce qui précède «Que Dieu garde nos bons maîtres qui ont jugé digne que soit réuni ce saint concile pour l'union et la concorde de l'Église» ([57]). Phrase elle aussi à deux niveaux : l'apparente reddition cache une allusion très claire au fait que Taraise est contraint par les souverains, en fait par l'impératrice ([58]), de réintégrer tous les évêques, y compris les plus compromis dans l'iconoclasme. Cet échange d'aménités clôt le chapitre de la réintégration.

Cette affaire se termine donc pour les évêques par un verdict de clémence, qui est aussi une victoire du patriarche sur les moines. Selon ses vœux, le but pour lequel il a œuvré avec une si intelligente énergie, à savoir l'unité de l'Église ([59]), est atteint. Mais cette unité est factice et, d'autre part, comme on sait, elle ne survit pas à la dernière séance du concile.

Elle est factice parce que certains moines n'ont pas voulu venir au concile, et donc ne sont pas engagés par les paroles et les signatures de ceux d'entre eux qui y avaient participé. Leur existence est évoquée

(55) MANSI XII, 1115 E. Grégoire de Néocésarée affirme aussi que ni dans la capitale ni dans sa province personne n'a souffert de son fait (1118 A). Ces deux formules sont ambiguës : Grégoire de Néocésarée a pu être un agent de la persécution sans que quiconque ait osé l'accuser, sans qu'il ait directement fait subir à quelqu'un une quelconque torture.

(56) MANSI XII, 1118 D. Cette phrase fait suite à un échange concernant Jouvenalios, où l'allusion m'échappe.

(57) MANSI XII, 1118 E.

(58) La position de l'impératrice à ce propos est connue par une lettre de Théodore Stoudite (*PG*, 99, 1044 BC). Au concile, l'empressement du logothète Jean, un des deux archontes impériaux, à plaider la cause de Grégoire de Néocésarée, montre aussi quelle était la ligne impériale (MANSI XII, 1118 B).

(59) L'unité de l'Église est la préoccupation constante de Taraise : elle apparaît aussi bien dans ses interventions orales (par exemple, MANSI XII, 1154 C) que dans les textes qu'il écrit (*Lettre aux patriarches orientaux*, MANSI XII, 1126 C ; *Lettre au clergé de la Grande Église et des églises de Constantinople*, MANSI XIII, 409 A ; *Lettre au Pape Hadrien*, MANSI XIII, 459 D).

dès la première session, quand, après leur deuxième acceptation, les moines disent : «Et si certains moines ont évité de venir au concile, que se passe-t-il à leur propos ?». «Nous les convaincrons», répond Taraise, «mais à cause de quoi ne sont-ils pas venus ?». «Je n'en sais rien, mais ils sont séparés (*καθ' ἑαυτοὺς*)» répond Sabbas ([60]). Or nous connaissons au moins l'un de ces moines, le Jean higoumène et prêtre, à qui Taraise envoie une lettre conservée dans l'Actio VIII ([61]). Comme nous l'apprend la lettre, ce Jean qui a attiré autour de lui de nombreux moines, n'est pas venu au concile ([62]), mais est déjà, quand Taraise lui écrit, au courant de tout ce qui s'y est passé ([63]). C'est donc un personnage important que Taraise s'emploie à convaincre. Comment ? En lui disant qu'il avait bien prévu que les moines en appelleraient au concile parce que la plupart des évêques avaient acheté leur charge, en clamant son attachement aux canons qui prévoient en ce cas la déposition, en clamant aussi son attachement aux canons qui prévoient la déposition de tout prêtre ayant vécu dans la *πορνεία* avant son ordination, et en prônant les vertus du repentir (*μετάνοια*). A priori, on reste perplexe mais on comprend bientôt que le sens de la lettre est : la situation étant ce qu'elle est, je connais parfaitement la règle ; maintenant, si tu attaques les évêques à propos de la simonie, je t'attaque sur le même terrain disciplinaire parce que tu as vécu dans la *πορνεία* et que tu ne devrais pas, canoniquement, être prêtre ; enfin nous avons l'un et l'autre un moyen honorable de nous tirer de cette situation difficile, c'est le repentir, que Dieu accepte toujours quand il vient d'un cœur pur ([64]).

On ne sait quel fut le succès de cette lettre, qui est une merveilleuse leçon d'*οἰκονομία*, mais elle nous apprend l'existence d'un clan monastique autour de Jean, clan plus zélote encore que celui de Sabbas, et elle nous renseigne sur l'affaire des évêques simoniaques

(60) MANSI XII, 1041 D.
(61) MANSI XIII, 471 E-479 B5.
(62) MANSI XIII, 479 B.
(63) MANSI XIII, 474 C.
(64) P. SPECK a étudié cette lettre (*Kaiser Konstantin VI, Die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft*, Munich, 1978, I, pp. 199-200) mais il l'a prise au premier degré et en a tiré des conclusions chronologiques (Taraise ne parle que du repentir, la lettre est donc antérieure aux peines imposées aux évêques) qu'elle ne permet pas, me semble-t-il, de fonder.

dont parle Théodore Stoudite dans deux lettres ([65]), étudiées par P. SPECK ([66]). Immédiatement après le concile, les moines ont, d'après Théodore Stoudite, repris la bataille contre les évêques en les attaquant sur le terrain canonique de l'ordination pour de l'argent ([67]). Argument fort parce que vrai ([68]). Et on comprend, à la lecture de ces lettres, que la reddition de Sabbas au concile, «nous les acceptons si aucune autre charge n'est avancée contre eux», n'était qu'un repli stratégique puisqu'il savait qu'il pourrait plus tard, ailleurs, avancer cette autre charge. Où ? quand ? C'est probablement tout de suite après la septième session, dans la séance où furent décidés les canons, que Sabbas poussa son offensive : cela expliquerait que les canons soient donnés dans les Actes sans aucune référence à une séance, à des débats, dont il importait sans doute qu'ils disparussent. Le canon 5 qui prévoit de faibles peines pour les simoniaques, et la déposition à l'avenir ([69]), doit être la réponse à l'attaque monastique : réponse jugée insuffisante par Sabbas qui rompit la communion avec Taraise à ce propos ([70]).

Ainsi, au lendemain du concile, le tagma monastique est-il divisé en trois partis au moins : les moines qui, comme Jean, ne sont pas venus au concile, le refusant sans doute et à qui l'affaire des évêques simoniaques fournit un argument supplémentaire ; les moines qui, autour de Sabbas, acceptent le concile mais rompent la communion avec Taraise à propos des simoniaques ; ceux enfin qui, avec Platon du Sakkoudion, acceptent le concile et soutiennent Taraise dans l'affaire des simoniaques ([71]). Globalement, d'ailleurs, les moines

(65) THÉODORE STOUDITE, *Epistolae*, I, n° 38 (*PG*, 99, 1041 B-1045 B) et n° 53 (*PG*, 99, 1101 C-1108 A).

(66) *Op. cit.* n. 64, pp. 193-198.

(67) *PG*, 99, 1104 DE.

(68) Comme le prouvent la *Lettre de Taraise à Jean* (*τούτων οὕτως ὄντων* – c'est-à-dire, le concile ayant rétabli les icônes – *ἐνεκάλεσαν τῇ συνόδῳ τὸ πλέον μέρος τῶν εὐλαβῶν μοναχῶν, καὶ ἡμεῖς δὲ προεγινώσκομεν τὴν ἔγκλησιν ταύτην· ὅτι οἱ πλείονες τῶν ἐπισκόπων χρήμασιν ὠνήσαντο τὴν ἱερωσύνην*, MANSI XIII, 474 D-E) et les nombreuses allusions des textes iconodoules aux évêques «salariés» et commerçants (*Vie d'Étienne le Jeune*, *PG*, 100, 1140 D ; *Adversus Constantinum Caballinum*, *PG*, 95, 332 A ; NICÉPHORE, *Antirrhetici, III*, *PG*, 100, 504A).

(69) MANSI XIII, 421 E-426 D ; G. RHALLES-M. POTLES, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, t. II, Athènes, 1852, pp. 572-573.

(70) La rupture eut sans doute lieu un peu plus tard (*PG*, 99, 1044 C et 1045 B).

(71) Comme l'explique, avec un certain embarras, Théodore Stoudite à son correspondant (*PG*, 99, 1045 A).

n'ont pas lieu d'être contents de la façon dont se termine le concile, car l'impératrice a ruiné les efforts de Taraise pour les honorer : elle a ordonné à l'improviste un déplacement rapide des évêques à Constantinople après la septième session, et tenu le 23 octobre une séance extraordinaire du concile au palais de la Magnaure, où elle confirme solennellement l'horos devant le peuple et l'armée, et où les moines n'ont pas été invités ([72]).

De cet examen des Actes du concile, quelles conclusions peut-on tirer ? Il faut tout d'abord insister sur le caractère spécifique des Actes : documents «vrais», ce qui est rarissime pour la période du premier iconoclasme, ils sont difficiles à déchiffrer à cause de l'emploi systématique de ce que nous appelons maintenant la «langue de bois», alors même que le réel à quoi elle fait allusion nous échappe et que les positions des uns et des autres sont déterminées par des faits que nous ne connaissons pas. Et à la fin d'un travail d'investigation aussi complet que possible, on se pose toujours les questions : que s'est-il réellement passé ? quels étaient les enjeux ? sans trouver de réponse satisfaisante.

Essayons cependant. La présence des moines au concile est la marque d'une volonté de les intégrer à l'institution ecclésiastique. Cette volonté fut peut-être impériale, si les moines étaient déjà présents à Hiereia ; elle est certainement patriarcale à Nicée II. Il s'agit d'établir sur eux un contrôle strict et de les engager, en tant que corps, dans la politique ecclésiastique : sous l'autorité de l'empereur, avec Constantin VI ; sous l'autorité du patriarche, qui veut retrouver sa place de chef de l'Église face au pouvoir impérial, avec Taraise.

Comment, à Nicée II, les moines réagissent-ils à cette volonté d'intégration ? Tout d'abord, ils gardent leur spécificité : JANIN a remarqué que presque aucun des higoumènes présents à Nicée II n'est prêtre ou ne signe comme prêtre, ce qui est un changement profond par rapport au monachisme du VI^e^ s. ([73]). Même présents au concile, les moines font bien sentir que le concile est la chose des évêques et non la leur. Enfin, les moines utilisent le concile comme une machine de guerre contre les évêques. Les causes de cette hostilité, et de ses nuances, puisque tous les évêques, du moins au concile, ne sont pas visés, sont peu claires. Les arriérés de la persécution comptent

(72) MANSI XIII, 414-418.
(73) JANIN, *Les Églises*, p. 428.

certainement : la discussion du cas de Grégoire de Néocésarée nous a appris que certains métropolites ont été dans leur district des agents de la politique impériale, c'est-à-dire les agents de la persécution. Le terrain que choisissent les moines pour manifester leur hostilité intrigue également ; ils ne se battent pas sur le terrain dogmatique des icônes, où pourtant ils auraient des armes, mais sur le terrain disciplinaire. Pourquoi ? On peut supposer qu'ils n'ont pas la hauteur de vue du patriarche et qu'ils oublient l'objectif principal, le rétablissement durable des icônes, au profit de querelles de personnes. L'hostilité entre Sabbas et Taraise, par exemple, a probablement ses racines dans l'élection de Taraise, comme le suggère Théodore Stoudite ([74]) : la rancœur née d'une espérance déçue explique sans doute la virulence de Sabbas. Beaucoup d'autres causes doivent jouer tant dans l'hostilité des moines envers les évêques que dans la division du tagma monastique en partis hostiles : les antécédents dans la crise iconoclaste, les liens de famille et de clientèle, les relations de monastère à monastère (y a-t-il une opposition sainte montagne-capitale, c'est-à-dire Bithynie-Constantinople, par exemple ?). Mais, naturellement, tout ceci nous échappe.

Toujours est-il que le patriarche Taraise, qui voulait que l'Église tout entière soit unie derrière son chef face au pouvoir impérial, se retrouve au lendemain du concile, face au pouvoir impérial, à la tête d'évêques dont beaucoup ont abandonné l'iconoclasme à contre-cœur, et en butte à une opposition monastique zélote, qui a choisi de porter la lutte sur le terrain disciplinaire, et dont le chef est l'higoumène du Stoudios. Il est au moins intéressant de savoir que, dès 787, sont en place les éléments que nous verrons jouer sous le patriarche Nicéphore, puis au moment du rétablissement de l'Orthodoxie.

Marie-France AUZÉPY.

(74) *PG*, 99, 1104 B.

LE *ΜΕΤΡΙΟΠΑΘΗΣ Η ΦΙΛΟΤΕΚΝΟΣ* (DISCOURS XXXII) DE THÉMISTIUS

> – *Ἀνήρ, ἦν δ' ἐγώ, ἐπιεικὴς τοιᾶσδε τύχης μετασχών, ὑὸν ἀπολέσας ἤ τι ἄλλο ὧν περὶ πλείστου ποιεῖται, ἐλέγομέν που καὶ τότε ὅτι ῥᾷστα οἴσει τῶν ἄλλων.*
> – *Πάνυ γε.*
> – *Νῦν δέ γε τόδ' ἐπισκεψώμεθα πότερον οὐδὲν ἀχθέσεται, ἢ τοῦτο μὲν ἀδύνατον, μετριάσει δέ πως πρὸς λύπην.*
>
> PLATON, *Rép.*, X, 603 e.

Il y aurait beaucoup à dire sur la négligence, voire la désinvolture dont a fait longtemps preuve l'érudition moderne à propos de Thémistius. Il fallut attendre les travaux de G. Dagron pour que l'on se rendît compte de tout ce que son *œuvre encore mal connue et peu exploitée* (1) pouvait apporter à qui voulait mieux comprendre ce IV^e^ siècle, dont l'importance historique n'a d'égale que la complexité. Son *Discours XXXII*, auquel sont consacrées ces quelques pages, est, pour nous servir de la distinction classique que font les éditeurs depuis Hardouin, un discours éminemment *ἰδιωτικός*, qui n'a vraiment rien de *politique*. On ne s'étonnera point, dès lors, que G. Dagron n'y ait guère prêté attention lorsqu'il étudiait le témoignage de Thémistius pour évaluer l'influence des traditions politiques de l'hellénisme dans l'empire romain du IV^e^ siècle. Ainsi donc, avec un aveuglement que je ne puis manquer de trouver surprenant, tous ceux qui ont parlé du *Μετριοπαθής* se sont accordés pour y voir un simple exercice oratoire qu'il est impossible de dater (2) ou que, en raison même de son

(1) *L'Empire romain d'Orient au IV^e^ siècle et les traditions politiques de l'hellénisme. Le témoignage de Thémistios* (Centre de Recherche d'Histoire et de Civilisation Byzantines, Trav. et Mém., 3), Paris, 1968, p. 3 (cf. aussi *Naissance d'une Capitale Constantinople et ses institutions de 330 à 451*. Paris, 1974).

(2) G. DAGRON, dans le premier des ouvr. cités n. préc., p. 26.

caractère déclamatoire, il convient d'attribuer à un auteur jeune encore, aux années 345-350 ([3]). J'en suggère ici une interprétation toute différente et, par voie de conséquence, je propose de le situer à une tout autre date, que me paraissent postuler d'une part l'analyse de l'œuvre et sa lecture *candide*, et, d'autre part, l'éclairage qu'elle reçoit si l'on se reporte à la correspondance de Libanius.

À en juger par sa péroraison, Thémistius poursuit, dans ce discours, un dessein on ne peut plus explicite : il entend montrer que, pour un philosophe, aimer ses enfants n'est pas plus inconvenant qu'aimer la sagesse ou les discours. *Ὥστε οὐκ αἰσχύνεται ὁ φιλόσοφος τῇ φιλοτεκνίᾳ ὥσπερ οὐδὲ τῇ φιλοσοφίᾳ τε καὶ φιλολογίᾳ* (204, 4-5). Cette légitimité de l'amour paternel chez le philosophe trouve sa justification dans la doctrine morale d'Aristote qui, à la différence des Stoïciens, n'impose pas au sage la totale abolition des passions, l'*apathie*, mais seulement leur modération, la *métriopathie* ([4]). Ainsi s'explique le double titre que la tradition manuscrite donne à cette œuvre, double titre attesté dès le V^e^ siècle par le *Florilège* de Stobée ([5]). Comme il n'existe, à ma connaissance, aucune traduction du *Μετριοπαθής* en quelque langue moderne que ce soit, on me permettra d'en faire ici une analyse détaillée, où je distinguerai quatre parties.

(3) H. SCHOLZE, *De temporibus librorum Themistii*, Diss. Göttingen, 1911, pp. 69-70. W. STEGEMANN, *R.E.*, V A, Stuttgart, 1934, 1666. H. F. BOUCHERY, *Themistius in Libanius' Brieven*, Anvers, 1936, p. 37, n. 2 (qui précise, sans en donner la raison, «vraisemblablement 345-347»). A. F. NORMAN, dans *Themistii Orationes quae supersunt*, rec. H. SCHENKL, opus consum. G. DOWNEY et A. F. NORMAN, vol. II, Leipzig, 1971, p. 194 (C'est à cette édition que renvoient toutes mes citations du *Μετριοπαθής* et, plus généralement, des *Discours* de Thémistius). A. H. M. JONES, J. R. MARTINDALE et J. MORRIS, *The prosopography of the Later Roman Empire*, I, Cambridge, 1971, p. 894.

(4) Cf. *infra*, n. 21.

(5) On sait que Thémistius est le dernier auteur que cite Stobée. Les quatre extraits des *Discours*, que l'on trouvera en III, I, 122 et XII, 21 ; IV, V, 27 et XXVI, 24, sont tous donnés comme tirés *Θεμιστίου ἐκ τοῦ Μετριοπαθοῦς ἢ Φιλοτέκνου*, alors que III, I, 122 est une citation du *Βασανιστὴς ἢ φιλόσοφος* (*Or.* XXI) et que IV, V, 27 provient de *Ἡ ἐπὶ τῷ λόγῳ διάλεξις* (*Or.* XXVIII). Il me paraît plus raisonnable de supposer, avec Meineke, que Stobée s'est quelque peu embrouillé dans ses notes, plutôt que d'imaginer, avec Hense, aux deux endroits, une lacune correspondant au passage du *Μετριοπαθής* annoncé et au lemme relatif aux extraits que nous lisons.

1. (194, 1-195, 12) *De l'inégale responsabilité des pères, selon qu'il s'agit de la destinée de leurs enfants selon l'esprit ou de leurs enfants selon la chair.*

Tous les hommes, disait Diotime dans le *Banquet*, peuvent enfanter selon le corps et selon l'âme. Cette fécondité, cette procréation sont ce qu'il y a de divin et d'immortel dans la nature mortelle de l'homme ([6]). Ayant souligné, après Platon, ce trait commun aux deux types d'enfantement ([7]), Thémistius considère l'abîme qui sépare le sort des deux progénitures. Pour les productions de l'esprit, leur fortune, plus ou moins heureuse, dépend uniquement des qualités morales de leur père, tandis que pour la descendance selon la chair, ce sont les filles d'Ananké qui, à la naissance, en règlent le destin. Pourrait-on, sinon, expliquer le décès prématuré du fils de Socrate, Lamproclès ([8]), et, d'autre part, l'heureuse accession d'Hippias à la succession de son père, le tyran Pisistrate ? Les Moires peuvent, lorsqu'elles filent nos destinées, imprimer au peson de leur fuseau un mouvement de rotation vers la droite. Dans ce cas et sans qu'interviennent en rien la noblesse ni la médiocrité de ses parents, l'heureux enfant voit tout lui réussir. Et une nombreuse postérité vient assurer la pérennité de la famille. Il arrive aussi, hélas, que, pour d'aucuns, Clotho, Atropos et Lachésis fassent tourner leur fuseau vers la gauche. Ces enfants-là seront, dès leur naissance, aveugles et stériles – incapables de rien discerner, incapables d'assurer l'avenir de la race. Mais combien plus terrible encore est la troisième éventualité, à savoir le cas du père misérable que les Moires ont d'abord leurré et berné en lui permettant de goûter, pendant quelques trop brèves années, aux

(6) PLAT., *Banq.*, 206 c.

(7) THEM., *Or.* XXXII, 194, 2-4. On rapprochera cette phase de deux passages de PLATON, *Banq.*, 208 b et *Polit.*, 270 a. Sur ce dépassement de la mort par la procréation, sur cette immortalité par renouvellement, on verra J. BELS, Athanasia ou la fausse immortalité, dans *Revue de l'Hist. des Religions*, CCII (1985), pp. 116-118 et 120.

(8) 194, 17-18 *Σωκράτει πρὸ ὥρας ἐτελεύτησε Λαμπροκλῆς*. D'où Thémistius a-t-il tiré ce renseignement ? Dans l'*Apologie* (34 d), Socrate dépeint son fils aîné comme *μειράκιον ἤδη*. Dans le *Phédon*, ce fils qui est donné comme *μέγας*, vient saluer son père, avec ses deux frères *σμικροί*, peu avant que Socrate ne boive le poison (116 b). Platon ne le nomme point, mais Xénophon précise son nom dans les *Mémorables* : *Λαμπροκλέα, τὸν πρεσβύτερον υἱόν*, II, 2, 1). Cf. DIOG. LAËRCE, II, 26.

charmes d'un fallacieux bonheur, avant de couper net un fil qu'elles avaient d'abord paré de riantes couleurs ([9]).

2. (195, 12-196, 27) *Consolatio Philosophiae.*

Me permettra-t-on, pour caractériser cette seconde partie, d'emprunter à Boèce le titre du plus célèbre de ses ouvrages ? Certes, nous n'assistons pas, chez Thémistius, à l'épiphanie de la Philosophie, venue en personne consoler un père malheureux ([10]). Le réconfort, dont il est ici question, ne peut, en tout cas, concerner qu'un philoso-

(9) Comme dans la *République* (X, 617 b-d), les Moires sont ici filles de la Nécessité. Mais là s'arrête la ressemblance. Chez Platon, un hiérophante présente les âmes à Lachésis et les invite à choisir elles-mêmes leur démon (*δαίμονα αἱρήσεσθε*, 617 c). Thémistius s'en tient à la tradition grecque commune, pour qui les Moires filent de concert ; ce sont les Romains qui, à une époque tardive, attribueront des fonctions distinctes à chacune des *Parcae*. Cf. E. STEINBACH, *Der Faden der Schicksalgottheiten* (Diss. Leipzig), Mittweida, 1931, p. 7. Je n'ai trouvé nulle part mention dans cette dissertation d'un cas où un mortel se verrait, comme chez Thémistius, berné par les Moires. Mais on sait que poètes et rhéteurs grecs, lorsque cela doit servir leur dessein, n'hésitent pas à prendre des libertés avec la mythologie ou l'histoire. Pour nous en tenir à ce discours, Thémistius est le seul à nous parler du décès prématuré de Lamproclès (cf. n. 8), de l'aventure de Persée de Cittium à la cour d'Antigone (cf. n. 17), des larmes dont Prométhée se serait servi pour gâcher l'argile dont il nous modela (cf. n. 25). Cela fait beaucoup d'*hapax* !

(10) P. COURCELLE, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce.* Paris, 1967, pp. 17-28 (*La description de Philosophie par Boèce*). J. GRÜBER, Die Erscheinung der Philosophie in der Consolatio Philosophiae des Boethius, dans *Rheinisches Museum*, 1969, pp. 166-186. Aux *antécédents* qu'énumère P. Courcelle, *l.l.*, – apparition de Poimandrès, visions du *Pasteur* d'Hermias – il conviendrait, je pense, d'ajouter la description que fait Thémistius de la Philosophie dans son *Προτρεπτικὸς Νικομηδεῦσιν εἰς φιλοσοφίαν* (*Or.* XXIV, 102, 5 et ss.). Certes il s'agit chez Thémistius d'un simple portrait (*εἰκών*, 102, 4), et non d'une apocalypse, mais, à la différence des textes invoqués par P. Courcelle, où ce sont d'autres personnages qui apparaissent, c'est ici la Philosophie elle-même qui est décrite comme une belle dame : *Φιλοσοφίᾳ μὲν δὴ καὶ σχῆμα σεμνὸν καὶ σῶμα εὐμέγεθες* (102, 5-6). Pour ce qui est du vêtement, Thémistius, assez curieusement, renvoie ses auditeurs aux peintres et à leurs représentations figurées des vertus, ces compagnes de la philosophie : *στολὴ πρέπουσα ἐν οἷᾳ δὴ καὶ τὰς ἀρετὰς οἱ γραφεῖς τὰς φιλοσοφίᾳ συννόμους δεικνύντες γράφουσι* (102, 6-7). La suite oppose la beauté naturelle et sans apprêts de Philosophie aux artifices et à la coquetterie de Rhétorique, elle aussi, d'ailleurs, d'une incontestable beauté : *Ῥητορικὴ δὲ ... γενναία μέν τις καὶ αὔτη καὶ παγκάλη* (103, 4-5).

phe : ce sont ses *autres* enfants, les nourrissons des Muses, qui viennent en l'occurrence à la rescousse. Non seulement ils ne causent, eux, nulle peine à leur père, mais, bien plus, ils l'aident à supporter les malheurs survenus à leurs frères, *παρασκευάζουσι καρτερώτατα ὑπομένειν τὰς ἐπὶ τοῖς ἀδελφοῖς συμφοράς*. Ils se servent, dans ce but, d'une herbe qu'ils vont chercher là où elle croît, dans les prairies de la philosophie, et qu'ils récoltent en abondance dans les clos de Platon et d'Aristote ([11]).

> Après l'avoir broyée et mélangée dans le cratère de Mnémosyne, ils en enduisent et en frictionnent leur père. Et le remède, en pénétrant, se saisit aussitôt et s'empare du cœur. Il s'efforce d'en chasser la douleur qui s'accroche et tient bon et s'est insinuée jusqu'au plus profond de l'âme. C'est alors que se révèle surtout sa force et sa vigueur. Car tandis qu'on l'applique de toutes parts et qu'on en fait l'essai, le chagrin ne se laisse aller en rien, il ne cède pas à la force, il ne se retire pas à l'amiable. Il se défend au contraire avec opiniâtreté, il repousse les assauts de la raison, utilisant comme armes les irrésistibles aiguillons de la nature. Le remède claquemure le chagrin à l'intérieur, l'enferme comme dans une enceinte, l'enclôt de toutes parts, pose des verrous d'acier aux issues, si bien qu'on ne peut entendre crier la douleur ni la voir s'élancer au dehors. Quant au père, il prend soin de son aspect extérieur, auquel il donne une apparence paisible et détendue, pour ne laisser voir à personne le siège qui se déroule au-dedans. De cette manière, la douleur reste emprisonnée à l'intérieur, elle a beau se déchaîner, aboyer, on ne l'entend pas. Au dehors, tout respire la paix, la sérénité d'un homme libre. Les établissements de bains lui restent ouverts, les fêtes ne lui sont

(11) Cueillir des fleurs — *ἀνθολογεῖν* — dans les prés que sont les œuvres littéraires ou philosophiques du passé était, depuis des siècles, devenu un cliché (A. MOTTE, *Prairies et jardins de la Grèce antique*, Bruxelles, 1973, p. 286). Thémistius lui-même y recourt à plusieurs reprises (*Or.* IV, 77, 23-78, 2 ; XV, 269, 5-8). Mais, tandis que, dans les passages cités, il s'agit de tresser, pour l'empereur, une couronne des fleurs que l'auteur va cueillir dans les prairies de Platon et d'Aristote, ce sont ici, par une audacieuse prosopopée, les *autres enfants* du philosophe, donc ses œuvres, qui d'une part vont à la recherche de simples dans les prairies de la philosophie, et d'autre part, vont récolter ces (mêmes ?) plantes (cultivées ?) dans les *horti conclusi*, *περίβολοι*, de Platon et d'Aristote. Oserai-je évoquer un curieux rapprochement ? Mon maître A. DELATTE étudiant des scènes de cueillette sur des monuments crétois et mycéniens, remarquait que *sur un certain nombre de monuments ... les plantes ou arbustes paraissent être plantés dans une caisse ou un pot ou tout au moins dans une sorte d'enclos*, alors que *en général, les simples ... sont récoltés à l'état sauvage* (*Herbarius*, 2e éd., Paris-Liège, 1938, p. 12).

point interdites, non plus que les réunions habituelles. Il arrive même que jaillisse en surface un sourire léger, aérien, au point que l'on se prendrait à douter et à penser que, chez cet homme si éprouvé, tout n'est que joie. Tant le remède dont je viens de parler sait peindre sa façade en trompe-l'œil aux couleurs de la noblesse et du courage. Et pourtant, comme ces vers du poète comique ([12]) lui conviennent :

Cet homme, à l'agora, peut passer pour heureux
Mais qu'on ouvre sa porte ...
Non, plutôt
Mais qu'on ouvre son âme, on saura son malheur ([13]).

Et, apportant une dernière touche au portrait du philosophe – *ἄνδρα τῷ ὄντι φιλόσοφον* ([14]) – frappé par le destin dans son affection la plus chère, Thémistius note que s'il est inexact d'appeler cet homme un malheureux, il est tout aussi faux de le tenir pour heureux. La vertu, la sagesse peuvent bien le mettre à l'abri de l'infortune, elles n'ont pas assez de force pour lui valoir le bonheur.

3. (196, 28-200, 25) *La doctrine morale des péripatéticiens.*

Ici commence une assez longue «digression philosophique» qui amenait Scholze à conclure à la composition désordonnée du *Μετριοπαθής*, et à voir dans ce désordre, un argument supplémentaire en faveur de l'attribution à un orateur jeune et inexpérimenté ([15]). Les Stoïciens sont ridicules ([16]), dit Thémistius, de vouloir contraindre le sage à rejeter complètement ses passions, de lui imposer comme idéal moral la totale *ἀπάθεια*. La mésaventure que connut Persée de Cittium à la cour d'Antigone ([17]) montre bien que ces subtils enfantillages du Portique – *τὰ κομψὰ δὴ ταῦτα τῆς Ποικίλης νεανιεύ-*

(12) MÉNANDRE, fr. 251 Koerte (ORION, *Anthol.*, VIII, 9 *Μενάνδρου ἐκ τῶν Κυβερνητῶν*, cf. STOB., III, XXII, 11). *Μένανδρος ὁ χρυσοῦς* est un des auteurs de théâtre que le père de Thémistius, Eugénius, ne tenait point pour «profane et étranger à la philosophie» (*Or.* XX, 8, 3).

(13) 195, 23-196,22.

(14) 196, 23.

(15) SCHOLZE, *o.l.*, p. 70. *Denique Themistii iuvenis defensionem esse dispositione, quae plane perturbata sit, probatur.* La note 421 précise ce qui, pour Scholze, est déroutant dans la composition du discours : *Comparatio liberorum ..., sermone progrediente, plane neglegitur.*

(16) 196, 30 *ὀφλισκάνουσι γέλωτα.*

(17) 196, 30-197, 24 = VON ARNIM, *Stoic. Vet. Fragm.*, Leipz., 1905 (Éd. Ster., 1968), I, 499.

ματα ([18]) — ne résistent guère lorsqu'ils se heurtent à la dure réalité. Esope nous parle d'un homme qui espérait blanchir son serviteur indien à grand renfort de savon et de soude ([19]). Les Stoïciens sont aussi sots que lui en voulant, comme lui, aller contre la nature. C'est Aristote qui a raison lorsqu'il nous conseille de composer plutôt avec elle, lorsqu'il préconise, non l'apathie, mais la métriopathie, non l'abolition, mais la modération de ces passions que la divinité a, pour la sauvegarde de l'espèce, indissolublement liées à la nature humaine. En les contenant, le sage du Lycée les amène à ce point d'équilibre où se situe la vertu, à égale distance entre le vice qui pèche par défaut et le vice qui pèche par excès ([20]).

Sans doute, pourra-t-on trouver que Thémistius aurait pu abréger la comparaison critique qu'il institue ici entre la morale du Portique et celle du Lycée, entre l'*ἀπάθεια* stoïcienne et la *μετριοπάθεια* aristotélicienne. Sans doute, pourra-t-on estimer que point n'était besoin de résumer à l'intention de son auditoire de longs passages de l'*Éthique à Nicomaque* ([21]). On ne perdra en tout cas pas de vue que, dans ce

(18) 197, 2-3.

(19) 198, 15-16. *ῥύμμασι χρώμενος καὶ χαλάστραις.* Les mots *ῥύμμα* et *χαλάστραιον* sont utilisés par PLATON, *Rép.*, 430 a-b. Le second de ces mots désigne un sorte de soude (*νίτρον*) produite dans la région de *Χαλάστρα*, ville de Macédoine sur l'Axios (HÉRODOTE, 7, 124). Cf. ALCIPHR., 3, 25 Schepers *ῥύμματι καὶ νίτρῳ Χαλαστραίῳ ... ἀποκαθαίρων.* C'est la fable bien connue du *Nègre* (ESOPE, *Fables*, éd. CHAMBRY, Paris, 1927, 11 ; B. E. PERRY, *Aesopica*, I, Urbana, 1952, 393 ; HAUSRATH-HUNGER, *Corpus fabularum aesopicarum*, 2, Leipzig, 1959, 274) : *Αἰθίοπά τις ὠνήσατο* ... La morale de la fable étant, évidemment, que l'on ne peut changer le naturel. *Ὁ μῦθος δηλοῖ ὅτι μένουσι αἱ φύσεις ὡς προῆλθον τὴν ἀρχήν.*

(20) Même si l'on sait que l'édition Downey-Norman laisse beaucoup à désirer sur ce point comme sur beaucoup d'autres (cf. G. C. HANSEN dans *Gnomon*, 38 (1966), pp. 662-666, A. GARZYA dans *Le parole e le idee*, XII-XIV (1970-1972), pp. 203-204 et R. MAISANO, Per una riedizione dei Discorsi di Temistio, dans *Koinonia*, II (1978), pp. 94-95), on s'étonnera de ne trouver à cet endroit dans l'apparat des *loci similes*, aucune mention des nombreux passages de l'*Éthique à Nicomaque* dont s'inspire ici Thémistius (en particulier, les chapitres B, 5 à 7).

(21) C'est un *locus classicus* des doxographes. DIOGÈNE LAËRCE, V, 31 *ἔφη δὲ* (sc. *ὁ Ἀριστοτέλης*) *τὸν σοφὸν μὴ εἶναι μὲν ἀπαθῆ, μετριοπαθῆ δέ.* Contrairement à ce que pourrait faire croire la manière dont s'exprime Diogène Laërce, le mot *μετριοπαθής* n'est pas utilisé par Aristote, mais a été forgé, à une époque ultérieure, sur le modèle du mot *ἀπαθής* utilisé par les Stoïciens. P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, II, Berlin, 1984, pp. 282-284 expose, dans la longue note 297, toute l'histoire de la polémique, où des académiciens et des pythagoriciens se retrouvent à côté des péripatéticiens pour s'opposer à l'*ἀπάθεια* du Portique.

prétendu *excursus*, Thémistius ne s'écarte point de ce qui faisait l'objet du développement précédent. Dès les premiers mots, le but où l'on tend est clairement défini : il s'agit de montrer que si tous les philosophes, quelle que soit leur école, adoptent, lorsqu'ils sont frappés par le malheur, la même attitude courageuse, seul Aristote tient des discours en accord avec cette attitude ; seule sa doctrine en donne une justification satisfaisante ([22]). Veut-on une autre preuve que Thémistius ne s'écarte pas ici de la ligne générale du discours ? Lorsqu'il évoque ces passions *incrustées* ([23]) dans l'âme, qu'il convient de modérer et non point d'abolir, c'est le plaisir et la peine qu'il cite, mais tout de suite, il ajoute que, des deux, c'est le plus souvent la peine que l'on trouve, et c'est d'elle qu'il est le plus malaisé de se débarrasser, *πλείω δὲ καὶ ἐμμονωτέραν τὴν λύπην* ([24]). Et de faire appel, une fois encore à Esope, selon qui Prométhée, pour gâcher la boue dont il nous fit, se servit non point d'eau, mais de larmes ([25]). On objectera peut-être que, lorsque Thémistius déclare reprendre enfin le fil de son discours – *αὐτίκα ἐφ' ὧν νῦν ὁ λόγος* ([26]) – c'est pour nous

(22) 196, 28-29 et 197, 25-28.

(23) 198, 19-21, *οὕτω δὲ καὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐγκεχρῶσθαί ἐστιν ἀναγκαῖον ἡδονὴν καὶ λύπην καὶ ξύμπαντα τὰ ἄλλα παθήματα.* Le verbe très rare *ἐγχρώζεσθαι* n'est utilisé par Thémistius que dans ce seul passage (A. GARZYA, *In Themistii Orationes index auctus, Fasc.*, II, composé par U. CRISCUOLO, R. MAISANO, J. MATINO, Naples, 1983, *s.v.*, p. 155) et est emprunté par lui à ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, B, 2, 1105 a 3 *πάθος ἐγκεχρωσμένον τῷ βίῳ.*

(24) 198, 21-22.

(25) 198, 23-25. La fable à laquelle renvoie Norman (app. crit., *ad loc.*) – *Προμηθεὺς καὶ ἄνθρωποι*, PERRY, 240 = CHAMBRY, 322 = HAUSRATH-HUNGER, 228 – n'a aucun rapport avec ce que dit ici Thémistius. Dans cette fable, Prométhée façonnant hommes et bêtes, se trouve avoir des animaux en surnombre, qu'il transforme en hommes sur l'ordre de Zeus. Mais la métamorphose n'est pas parfaitement réussie : *πρὸς ἄνδρα σκαιὸν καὶ θηρώδη ὁ λόγος εὔκαιρος.* Dans le *μῦθος* auquel fait allusion Thémistius et qu'ignorent les recueils ésopiques (HAUSRATH-HUNGER, qui renvoie à Thémistius à propos de cinq fables – *o.l.*, 1, p. 63 ; II, pp. 21, 51, 135, 160 – ne mentionne pas ce passage), le fabuliste se serait écarté de la version de la vulgate où l'on voit Prométhée, mélanger la terre et l'eau

... tellus
Quam satus Iapeto mixtam pluvialibus (var. l. fluvialibus) undis
Finxit in effigiem moderantum cuncta deorum

(OVIDE, *Mét.*, I, 82-83). La morale de la fable devait être que, dès lors que notre boue fut faite avec des larmes, pour tous les hommes, *πλείω καὶ ἐμμονωτέρα ἡ λύπη.*

(26) 200, 7-8.

parler du plaisir que nous procurent nos enfants et qui nous lie à eux. Ne nous y trompons pas : le plaisir dont il est ici question n'est qu'un piège dont se sert la nature pour nous faire accepter et les efforts que nous coûtent la nourriture et l'éducation de nos enfants et le mal que nous devons nous donner pour leur assurer, à notre mort, un patrimoine qui les mette à l'abri du besoin. Abusés par cette magie – *δι' ἐκείνην τὴν γοητείαν* ([27]) – nous acceptons les désagréments que nous vaut la *παιδοτροφία*. Et voici que réapparaît le thème du père malheureux : la meilleure preuve qu'il est pénible d'élever des enfants, c'est que, lorsqu'un enfant souffre en quelque partie du corps, le père, lui, ressent la douleur dans son corps tout entier et dans toute son âme.

4. (200, 26-203, 19) *L'amour des enfants, φιλοτεκνία, va de pair avec l'amour de la sagesse, φιλοσοφία.*

Le texte devient plus explicite encore quand Thémistius précise à ses auditeurs la raison pour laquelle il a «tiré en longueur» ce qu'il vient d'exposer – *ταῦτα δὲ ὑμῖν, ὦ ἄριστοι, ἕνεκα τοῦδε ἐμήκυνα* ([28]) – : c'est qu'il craint que l'on ne tourne en ridicule les pères philosophes, à les voir attachés à leurs fils et à leurs filles ([29]) comme le commun des mortels. Mais ce serait voir les choses à l'envers : ce n'est pas parce que les philosophes sont des hommes qu'ils aiment leurs enfants, c'est parce que tout homme est un peu philosophe que tous les hommes éprouvent ce sentiment. L'amour paternel est une passion éminemment philosophique – *φιλοσοφώτατον τὸ πάθος* ([30]). Dans ce domaine, le philosophe l'emporte non seulement sur le petit peuple des artisans, mais sur Ariobarzane, un satrape, sur Périandre,un tyran, sur Artaxerxès, un souverain, sur Amyntor, un héros, sur Thésée, le fils de Poséidon, sur Kronos lui-même, dont Hésiode nous dit qu'il dévorait les enfants que lui donnait Rhéa. Mais – si tant est que l'on puisse en croire Hésiode – combien Homère est plus près de la vérité lorsqu'il nous montre – père impuissant devant le malheur – Zeus lui-même s'irritant et s'affligeant de ne pouvoir dérober son fils Sarpédon à un fatal destin ([31]).

(27) 200, 20-21.
(28) 200, 26.
(29) 200, 28-29.
(30) 200, 30.
(31) 203, 14-19. Cf. Hom., *Il.*, *Π*, 431 et ss.

5. (203, 20-204, 5) *Brève péroraison.*

S'il est des amours honteuses dont l'origine est à chercher non dans la nature, mais dans notre méchanceté, l'amour de l'argent ou l'amour des richesses, par exemple, il ne faut pas mettre l'amour des enfants au nombre de ces passions répréhensibles. Le philosophe n'a pas à rougir de chérir ses enfants, pas plus qu'il n'a honte d'aimer la sagesse et les discours.

On voudra bien excuser la longueur de cette analyse. Elle m'a paru nécessaire pour bien montrer le véritable sujet du discours. Sans doute, s'agit-il, comme l'indique le titre *φιλότεκνος*, de l'amour paternel, mais ce sentiment est traité non point en général, mais dans une perspective toute particulière. L'amour paternel est ici envisagé chez un père philosophe, qui, éprouvé par le destin, cherche courageusement à faire face à ses épreuves en s'appuyant sur la philosophie. Précisons davantage : le malheur n'a point frappé ce père dès la naissance de son enfant. Au contraire, les Moires l'ont berné en lui accordant d'abord quelques illusoires années de bonheur.

Si, comme on nous demande de l'admettre, le *Discours XXXII* est un pur exercice de déclamation, si l'exemple que Thémistius a choisi pour l'illustrer est donc un cas d'école imaginé de toutes pièces vers 347, le même Thémistius dut, en 357, trouver bien amère l'ironie du sort qui le plongeait exactement dans la situation qu'il avait décrite dix ans plus tôt. Une lettre de Libanius nous apprend, en effet, que cette année-là, Thémistius eut la douleur de perdre un fils qui portait le même nom que lui et qui montrait d'heureuses dispositions pour l'étude de l'éloquence ([32]). La coïncidence est trop extraordinaire pour que nous l'acceptions comme telle. Nous verrons donc dans le *Μετριοπαθὴς ἢ φιλότεκνος* non point un exercice de rhétorique auquel on ne peut guère assigner de date précise, mais un discours de circonstance rédigé en 357, à la suite du décès du jeune Thémistius. Il fut prononcé à Constantinople, devant un auditoire qu'il est sans doute difficile d'identifier avec précision ([33]), mais qui, en tout cas, parfaitement au courant de la situation, comprenait à demi-mot les allusions de l'orateur. Thémistius célèbre discrètement la mémoire de

(32) LIBANIUS, *Ep.* 575 Foerster. O. SEECK, *Die Briefe des Libanius zeitlich geordnet*, Leipzig, 1906, p. 335 (voir aussi pp. 292 et 307). H. F. BOUCHERY, *o.l.*, pp. 101-102. G. DAGRON, *o.l.*, p. 206, n. 7.

(33) *ὦ ἄνδρες* 197, 25 ; 203, 20. — *ὦ ἄριστοι*, 200, 26.

son fils ([34]), et il explique que, en dépit des apparences, on se tromperait en assimilant sa réserve pleine de dignité à l'insensibilité stoïcienne. C'est son propre malheur qu'il expose dans la première partie du discours. Ses auditeurs savent que, pas plus que Socrate, il n'a mérité de voir son fils prématurément emporté par la mort. Et c'est sa propre attitude qu'il décrit et qu'il justifie dans la seconde partie du discours. Comment, si l'on accepte mon exégèse, ne pas percevoir, par delà le style rhétorique propre à la Seconde Sophistique, l'émotion qui affleure dans tout le passage dont j'ai donné la traduction ? Comment, un peu plus loin, ne pas entendre le soupir du père malheureux qui constate, dans une parenthèse que l'on imagine prononcée *sotto voce*, que, par la faute de Prométhée, l'homme rencontre plus souvent la peine que le plaisir ? Comment ne pas admettre que c'est Thémistius qui a ressenti, dans tout son corps et toute son âme, la souffrance que son enfant ne ressentait, lui, que dans une partie de son corps ? Comment ne pas voir enfin une dernière allusion à son propre cas lorsqu'il évoque la colère impuissante de Zeus qui ne peut arracher Sarpédon à son fatal destin ?

La lettre de Libanius nous a permis d'expliquer le *Μετριοπαθὴς ἢ φιλότεκνος*, et de le dater de 357. Mais, à son tour, le discours ne nous aidera-t-il pas à mieux comprendre la lettre de Libanius ? Reprenons-en le texte.

> À Thémistius.
> Si le Ciel a, au sujet des tiens, pris de bien mauvaises résolutions, toi, au moins, tu en as, je pense, pris de bonnes. S'il t'a pour toujours privé de Thémistius, qu'autrefois j'ai nourri des conseils d'Isocrate, toi, tu ne t'es pas laissé submerger par le malheur et tu restes fidèle aux lois de la philosophie, en t'armant de courage contre la Fortune. Il appartient, je pense, à celui qui a supporté son mal jusqu'à présent de ne pas, après cela, s'amollir devant la souffrance. Car il n'est pas beau, lorsqu'on a su résister sur le coup, de céder ensuite quand le temps passe.

H. F. Bouchery voyait, dans ces quelques lignes, la réponse de Libanius à une lettre de Thémistius dans laquelle celui-ci, en faisant part à son ami du décès de son fils, avouait qu'après avoir d'abord supporté son deuil avec courage, il sentait le désarroi l'envahir peu à

(34) Un *ἐπιτάφιος* comme celui que Thémistius prononça à la mort de son père (*Or.* XX) eût été hors de propos.

peu. Et cela, ajoute Bouchery, est psychologiquement très naturel ([35]). Le texte me paraît, au contraire, indiquer que, à la connaissance de Libanius, tout au moins, Thémistius fait toujours front devant le malheur, et que sa conduite reste conforme aux préceptes de la philosophie : *μένεις δὲ ἐν τοῖς φιλοσοφίας νόμοις.* Par deux fois – *σὺ δέ ...*, *σὲ δέ ...* – l'attitude courageuse du père est opposée à la cruauté du destin – *ὁ μὲν δαίμων ... ὁ μέν ...* Les phrases suivantes ne me paraissent pas davantage constater que Thémistius se laisse aller au désespoir, elles l'encouragent plutôt à persévérer dans la voie où il s'est engagé, elles lui disent : *perge ut instituisti.*

Est-ce bien, d'autre part, à une lettre de Thémistius que répond Libanius ? Pour nous qui tenons le *Discours XXXII* de Thémistius et la lettre 375 de Libanius pour deux documents exactement contemporains, n'est-il pas plus logique d'imaginer que si Libanius est au courant de la courageuse attitude de son ami, c'est, tout simplement, qu'il vient de recevoir un exemplaire du *Μετριοπαθής* ? Dans un article paru il y a une bonne trentaine d'années, P. Petit a décrit la manière dont, au IV^e^ siècle, se publiaient les œuvres littéraires : à cette époque, *publier, c'est répandre parmi ses amis un certain nombre de copies* ([36]). Tout ce que P. Petit dit de Libanius peut évidemment s'appliquer à Thémistius : ce dernier ne nous dit-il pas lui-même que ses discours sont destinés à être diffusés à travers tout l'univers, *ἐφ' ἅπασαν γῆν τε καὶ θάλασσαν* ([37]) ?

La correspondance de Libanius nous renseigne plus précisément sur la façon dont ces discours parvenaient à Antioche, l'ancienne capitale des Séleucides devenue préfecture de la province d'Orient. Dès 355, les habitants de cette ville connaissaient et admiraient les œuvres de Thémistius ([38]). La même année, le préfet d'Orient, Strategius, reçoit le texte de l'allocution adressée par l'empereur Constance II au Sénat de Constantinople à l'occasion de la nomination de Thémistius comme membre de la *βουλή*, mais aussi, si j'interprète bien *ἅ τε σὺ πρὸς Αὐτόν* (*i.e. πρὸς τὸν βασιλέα*) <*ἔγραψας*> – et non *πρὸς αὐτόν* (*i.e. πρὸς Στρατήγιον*) –, le discours

(35) *O.l.*, p. 103. *Dit is psychologisch zeer natuurlijk.*

(36) P. PETIT, Recherches sur la publication et la diffusion des Discours de Libanius, dans *Historia*, V (1956), p. 484.

(37) *Or.* IV, 87, 24-25.

(38) LIB., *Ep.* 402 F. = BOUCHERY, p. 36 (C'est la plus ancienne des lettres de Libanius adressées à Thémistius que nous possédions). Cf. SEECK, *o.l.*, p. 320.

II de Thémistius, *Εἰς Κωνστάντιον τὸν αὐτοκράτορα ὅτι μάλιστα φιλόσοφος ὁ βασιλεὺς ἢ χαριστήριος*, discours dans lequel le nouveau sénateur exprime sa gratitude envers l'empereur. Le préfet Strategius avait transmis (*ἔδωκε*) à Libanius ces deux documents, dont on peut supposer qu'ils lui étaient parvenus par la voie officielle, car le discours de l'empereur — dont le *corpus themistianum* accueillera et nous a conservé une traduction grecque sous le titre : *Δημηγορία Κωνσταντίου* — était arrivé à Antioche dans sa version originale, en latin. Libanius, qui, pas plus que Thémistius ne connaissait la langue des *Ἰταλιῶται*, dut avoir recours aux services d'un interprète pour en comprendre le contenu, *ἃ δι' ἑρμηνέως ὅ τι εἴη μαθόντες ὑπερεχαίρομεν* (39). Au début de l'année 363 encore, étaient parvenues à Antioche plusieurs copies d'un discours de Thémistius — quatre, s'il faut prendre à la lettre les indications de Libanius (40). Or ce dernier n'était pas au nombre des heureux destinataires. Cette fois, à la différence de ce qui s'était passé huit ans plus tôt, il ne cache pas son dépit que, non sans humour, il compare au courroux même d'Achille en se déclarant le seul des Argiens à n'avoir point obtenu sa part, *καὶ μόνος ἦν Ἀργείων ἀγέραστος* (41). Une autre lettre (42) — brièvement confirmée par une troisième (43) — nous apprend que Thémistius, répondant aux vœux de son ami, lui a bien fait parvenir alors le texte de ce discours, et nous obtenons, du même coup, quelques précisions sur le sujet traité : c'était un bel éloge de l'empereur Julien, — *ἔλαβόν σου τὸν λόγον, καλὸν ὑπὲρ ἀνδρὸς καλοῦ* (44) — que Libanius a eu le bonheur de pouvoir lire avant ce fatal 26 juin 363, *ἔτι ζῶντος τοῦ ἐπαινομένου* (45). L'année suivante — mais plus simplement, cette

(39) LIB., *Ep.* 434 F. = BOUCH., p. 51.
(40) LIB., *Ep.* 818 F. = BOUCH., p. 217.
(41) *Ib.*, cf. HOM., *Il.*, A, 118-119.
(42) *Ep.* 1430 F. = BOUCH., p. 223.
(43) *Ep.* 1452 F. = BOUCH., p. 230.
(44) *Ep.* 1430 F.
(45) *Ibid.* Parce que Julien est le seul empereur pour le règne duquel la tradition manuscrite ne nous a conservé aucun discours de Thémistius — ni *πολιτικός*, ni *ἰδιωτικός* — on s'est demandé ce qu'avaient bien pu être les relations entre notre auteur, philosophe et païen, et l'empereur qui se voulait philosophe et restaurateur du paganisme (G. DAGRON, *o.l.*, pp. 218-229 : Note III. *Œuvres de Thémistios adressées à Julien*, le discours dont parle Libanius est évoqué pp. 224-225, et pp. 230-235 : Note IV. *Les relations de Themistios avec l'empereur Julien*). Peut-être, en étudiant ce difficile problème, n'a-t-on pas suffisamment tenu compte

fois, dans une brève remarque en bas de lettre – Libanius insiste à nouveau pour recevoir un exemplaire du *discours prononcé récemment à Ancyre* (il s'agit de notre *Discours V*, prononcé le 1er janvier 364 dans cette ville, devant l'empereur Jovien) ([46]). Derechef, en 365, Libanius demande que lui soit envoyé le texte des deux derniers discours prononcés par son ami, *λόγον τόν τε νῦν τόν τε πρὸ τοῦδε πέμπειν* (le *Discours VI* et un autre qui ne nous est pas parvenu ?) ([47]). Nous en saurions davantage, sans doute, si nous possédions toute la correspondance du Voltaire d'Antioche : les lettres qui s'échelonnaient de 365 à 388 sont, hélas !, perdues.

On objectera peut-être que l'on ne voit jamais Thémistius envoyer spontanément à Libanius une copie de ses discours. Mais on sait aussi que les lettres de Libanius à Thémistius laissent apparaître une amitié *tantôt confiante, tantôt réticente* ([48]). Or, de 355 à 357, les contacts épistolaires sont fréquents. En 356, Thémistius se rend, en outre, à Antioche ([49]). Il y retrouve Libanius, qui lui confie plusieurs lettres à remettre, lors de son voyage de retour, à des correspondants de Bithynie, de Cilicie, de Constantinople ([50]). N'eût-il pas été, dès lors, en 357, de la dernière inconvenance, pour Thémistius, de ne pas faire parvenir à l'ami qui avait *nourri* son fils *des conseils d'Isocrate* le texte du discours que lui avaient inspiré *l'amitié paternelle* et la philosophie ([51]) ?

Omer BALLÉRIAUX.

du fait que, quelques mois avant la mort inattendue de l'empereur, Thémistius avait rédigé un panégyrique de Julien qu'un «julianiste» convaincu comme Libanius n'avait pu lire sans laisser éclater son enthousiasme.

(46) *Ep.* 1193 F. = BOUCH., pp. 247-250. JONES, MARTINDALE, MORRIS, *o.l.*, p. 891.

(47) *Ep.* 1495 F. = BOUCH., pp. 267-270.

(48) DAGRON, *o.l.*, p. 36.

(49) *Ib.*, p. 205. BOUCH., pp. 74-75.

(50) BOUCH., pp. 79-97.

(51) Par un tragique caprice de la destinée, le rhéteur Himérius, contemporain de Thémistius, perdit lui aussi, à la fleur de l'âge – *ἔτι κουρίζων* – un fils qui montrait d'heureuses dispositions pour l'éloquence. La *Lamentatio* que composa le père pour la circonstance nous a été conservée par le *Parisinus Suppl. gr. 352* (HIMERII *Declamatines et Orationes*, éd. A. COLONNA, Rome, 1951. *Or. VIII, Μονῳδία εἰς τὸν αὐτοῦ υἱὸν Ῥουφῖνον*). On en trouvera également le texte dans la *Bibliothèque* de PHOTIUS, *cod. 243* (éd. R. HENRY, VI, pp. 91-94). Le patriarche de Constantinople nous dit ailleurs (*cod.* 165, 108 a 8 = éd. R. HENRY, II, p. 137) qu'il ne s'agit pas d'un discours fictif. J'espère avoir convaincu le lecteur que le *Μετριοπαθὴς ἢ Φιλότεκνος* de Thémistius n'est pas, lui non plus, un *πλασματικὸς λόγος*.

EUNAPIUS OF SARDIS AND THEODOSIUS THE GREAT

The *Histories* of Eunapius of Sardis (349-c. 414 AD) ([1]) were an important component of the pagan Greek intellectual reaction against the Christian Empire of Constantine and his successors. Eunapius was persuaded to write by the surviving followers of Julian the Apostate, one of whom, the Emperor's physician Oribasius, provided him with source material (*fr.* 8) ([2]). In this work, Eunapius attempted to explain the disasters of the later fourth and early fifth centuries AD without denying or denigrating the pagan providence which he believed had previously protected and fostered the Roman Empire. The result was a history of the years from 270 to 404 AD in which Julian was the hero and Constantine and Theodosius the principal villains (*frr.* 1 and 8) ([3]).

This paper will examine how Eunapius fulfilled his purpose in the case of Theodosius the Great who reigned from 379 to 395 ([4]) and set the seal upon the Christianizing of the Roman Empire when he won the Battle of the Frigidus in 394. It will first be necessary to affirm that Eunapius did not rely upon F. Paschoud's Ignotus for his Theodosian material. Then Eunapius' treatment of Theodosius' early campaigns against the barbarians, his character, reforms, barbarian policy and taxation will be considered. Finally, Theodosius' civil wars against Maximus and Eugenius and his visit to Rome will be investigated. Because of the difficulty of demonstrating pagan providence in this reign, much is revealed about how Eunapius wrote history. Because

(1) R. GOULET, Sur la chronologie de la vie et des œuvres d'Eunape de Sardes, in *J.H.S.*, C (1980), p. 64.

(2) The fragments of the *Histories* will be cited according to the conventional numbering of MUELLER, *F.H.G.*, IV. The most recent edition of the fragments is : R. C. BLOCKLEY, *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire*, II, Liverpool (1983).

(3) Cf. PHOTIUS, *Bibliotheca*, cod. 77. Ed. R. HENRY, t. I, Paris, 1959, p. 158.

(4) *PLRE*, I, s.v. "Flavius Theodosius 4".

historian and subject were contemporaries, Eunapius was not bound by pagan literary tradition as he had been, for example, in his account of Constantine's conversion to Christianity ([5]). Yet Eunapius' freedom to write his own version was restricted by his readers' memories of what had actually happened and his distortions are thus somewhat more subtle than in earlier parts of the *Histories*. Moreover, because Eunapius was dealing with recent history, it is reasonable to assume that he had a good knowledge of events and that in general his deviations from the truth are deliberate.

Eunapius' *Histories* are fragmentary. Thus this enquiry must be based primarily upon the *New History* of Zosimus, a Byzantine bureaucrat ([6]), which is a trustworthy guide to the content, and even to the regnal structure, of Eunapius' work ([7]). Useful fragments of the *Histories* are found in the *Excerpta de Legationibus*, the *Excerpta de Sententiis* and the *Suda*, while later historians like Sozomen and John of Antioch reveal Eunapius' influence ([8]). Eunapius' other work, *The Lives of the Sophists* ([9]), is sometimes helpful, for it displays the same attitudes as the *Histories*, although its focus and purpose are different.

F. Paschoud has hypothesized that a Latin *Historia adversus Christianos*, the work of an Ignotus, was the principal source of Eunapius' *Histories* ([10]). He thinks that the *Historia* covered the years from 305 to 410 ([11]) and was an exercise in pagan propaganda prompted by and composed immediately after Alaric's sack of Rome. Although there is no evidence in the form of fragments, citations or inscriptions that either Ignotus or the *Historia* existed, the puns in Zosimus' account of Gratian's death (iv, 35-6) are taken as proof that Eunapius had such a Latin source ([12]). Eunapius might himself have made the obvious play on *pontifex* and Maximus, but Paschoud claims that there is a second, more subtle pun, first detected by Sylburg,

(5) EUNAPIUS' version as found in ZOSIMUS (II, 29) derives from JULIAN, *Caesares*, 336A f.

(6) L. MENDELSSOHN, *Zosimi Historia Nova*, Leipzig (1887). F. PASCHOUD, *Zosime Histoire Nouvelle*, II, 2, Paris (1979).

(7) PHOTIUS, *op. cit.*, cod. 98. Cf. BLOCKLEY, *op. cit.*, I, Liverpool (1981), p. 2.

(8) MENDELSSOHN, *op. cit.*, pp. XXXV-XXXVI. Cf. BLOCKLEY, *loc. cit.*

(9) I. GIANGRANDE, *Eunapii Vitae Sophistarum*, Rome (1956).

(10) F. PASCHOUD, *Cinq Études sur Zosime*, Paris (1975), pp. 164-9.

(11) A. LIPPOLD in *Gnomon*, L (1978), p. 390 disputes the starting date.

(12) PASCHOUD, *op. cit.*, pp. 79 ff.

which could have been constructed only by a Latin speaker : that Gratian would stain a bridge with his blood (*pontem sanguine inficere*). This is not persuasive, for *sanguine* must be supplied and, as P. Nautin points out, the natural pun is *pontem facere*, not *pontem inficere* ([13]). Furthermore, although Gratian was captured on a bridge, he was executed at a banquet sometime later ([14]). The putative Ignotus, being a westerner, should have known the truth and it is difficult to see why he would have distorted the facts to comply with such a weak pun. Although Zosimus can be read as implying that Gratian was killed on a bridge, it is probable that he simply omitted the intervening events in the same way that he excised Eunapius' account of how Gratian was tricked by Andragathius. Descriptions of this ruse survive in Socrates (v, 11) and Sozomen (vii, 13.8-9) ; the latter retains the interval between capture and death. If, as is likely, Sozomen's version derives from Eunapius ([15]), this confirms that Eunapius did not write that Gratian was slain on the bridge and hence Zosimus' account of Gratian's death is not evidence for Ignotus.

There are more arguments against the *Historia* being Eunapius' source. Eunapius would have composed his *Histories* and *Lives* very late and in great haste if he depended upon a work which only appeared after 410 ([16]). Although Zosimus says a good deal about the Roman state religion and its vicissitudes in the West ([17]), his information is not so recherché as to require Ignotus for its source. On the contrary, Eunapius would not have complained about the difficulty of getting information about the West if he had had Ignotus ([18]). Moreover, the *Histories* deal much more with the Eastern than the Western Empire, even after 395, which is hard to explain if Eunapius employed a source which was principally concerned with the year 410. Again, the distortions of historical fact in Zosimus' account of Theodosius (*vid. inf.*) cannot reasonably be attributed to a western historian writing for a western audience in 410, nor can the late date of Constantine's conversion. Eunapius did not use an *Historia adver-*

(13) P. NAUTIN in *R.E.G.*, XCI (1978), p. 622.

(14) PASCHOUD, *op. cit.*, pp. 88-93.

(15) On SOZOMEN's sources, see J. BIDEZ and G. C. HANSEN, *Sozomenus Kirchengeschichte*, Berlin (1960), pp. XLIV ff. and 413 ff.

(16) LIPPOLD, *loc. cit.*

(17) Cf. PASCHOUD, *op. cit.*, pp. 149-50.

(18) NAUTIN, *op. cit.*, p. 623, citing EUNAPIUS, *fr.* 74.

sus Christianos as the basis for his *Histories*; they were his own creation.

Eunapius' account of Theodosius' reign seems to have begun on a favourable note. Zosimus states that Gratian appointed Theodosius because of his military reputation (iv, 24.4) ; he has already described his success as *dux Moesiae primae* in 373/4 (iv, 16.6). Eunapius, however, did try to diminish the effect of these positive admissions, for Zosimus says nothing about Theodosius' campaigns of 378 and 379 except that he prepared for war (iv, 25.1). Rather, the impression is given that Theodosius spent these years engaged in civil administration. Only a remnant of Eunapius' much fuller description survives in Zosimus (iv, 25.1 and 27.1) ([19]). The military narrative in these chapters is focussed upon two subordinate commanders who receive the credit for saving Thrace and the East (iv, 27.1).

The first episode is about the destruction of a band of Goths by the *magister militum per Thraciam*, Modares, in 378. Zosimus (iv, 25) and Eunapius (*fr.* 51) are the only sources. Modares' victory is usually dated later, even as late as 380, because it is said that Theodosius was performing civil administration in Thessalonica (iv, 25.1) ([20]). However, this statement should not be tied to chapter 25, for it is a doublet of 27.1 ([21]). Moreover, the extent of the barbarian incursions suits the period immediately after the Battle of Adrianople better than 379 or 380 because by then Theodosius had conducted a number of successful campaigns ([22]). More importantly, Modares' exploit is linked to the second episode, the massacre of Goths settled in the eastern provinces on the orders of Julius, the *magister militum per Orientem*. Julius' action is firmly dated to 378 because Ammianus Marcellinus says that it was in response to Adrianople (xxxi, 16.8). The statement that the Goths in the eastern provinces were plotting an uprising because of what had happened to their fellow tribesmen in Thrace (iv, 26.3) clearly refers to the slaughter inflicted by Modares. His capture of four thousand waggons (iv, 25.3) could certainly have reached their

(19) Cf. the account of Julian's civil administration in *frr.* 15 and 16 with ZOSIMUS' epitome (III, 11, 1).

(20) *PLRE*, I, s.v. "Modares" gives 380 ; PASCHOUD, *Zosime*, II, 2, p. 387 gives 379.

(21) ZOSIMUS is similarly careless in giving two versions of Promotus' defeat of an attempt to cross the Danube (IV, 35, 1 and IV, 38-9).

(22) A. LIPPOLD, *P.-W.* Suppl., XIII, s.v. "Theodosius I", col. 844.

ears. Finally, the two events are spoken of as nearly contemporaneous in the first sentence of chapter 27.

These two narratives are typical of Eunapius' historiography. He erects a largely fictional superstructure, incorporating some of his favourite themes, on a foundation of fact. Even in Zosimus' epitome, the description of how Modares surprised the Goths, who were in a torpid state from having consumed too much looted food and drink, is elaborate and dramatic (iv, 25.2). Eunapius' original version was even fuller (*fr.* 51). Attacks upon armies in this sort of condition are one of Eunapius' literary specialities ([23]) and thus the details must be treated cautiously.

The second episode has as a principal theme Julius' shrewdness. Julius was put in charge of the Gothic hostages because of his cleverness (iv, 26.2). The theme is further developed in the tale of how Julius sent his secret enquiry to the Senate at Constantinople ([24]) and then brought to a climax when Julius lured the Goths to their destruction (iv, 26.6-9). The circumstances attributed to the first two illustrations of cleverness may well be the product of Eunapius' imagination. Indeed, Paschoud thinks that Eunapius invented the Gothic plot in order to counteract the cruelty of Julius'action. Paschoud also indicates that the Goths cannot have been children when they were received in 376, for they would not have grown into fighters by 378, and thus that detail must have been invented ([25]).

However, Paschoud is wrong to say that Julius could not have acted without Theodosius' approval ([26]) since Ammianus appears to agree with Zosimus (xxxi, 16.8). Moreover, since Theodosius was not yet Augustus, Julius was not obliged to consult him. Yet Eunapius felt it necessary to explain why Julius did not do so and he concocted three reasons (iv, 26.5). Theodosius was in Thrace, Julius had received his commission from Valens, and he was not yet known to the new emperor. If Eunapius had been aware of Theodosius' true status in 378, he would not have had to resort to fabrication to prove to his readers that Theodosius deserved no credit for ending that particular Gothic menace.

(23) Examples are found in ZOSIMUS at III, 7, 2 ; IV, 49, 1-2 ; and IV, 58, 4-5.
(24) A comparison with *fr.* 52 shows how much ZOSIMUS condensed his source.
(25) PASCHOUD, *op. cit.*, p. 389.
(26) *Ibid.*

In Eunapius' opinion, Constantine began the destruction of the Roman Empire and Theodosius completed it. Eunapius presented them in very similar terms and thereby reinforced his denigration of both emperors. The assimilation of Theodosius to Constantine in character and actions seems to have been implicit rather than explicit, but it was so thorough that verbal similarities remain, even in Zosimus' epitome.

Zosimus begins his attack on Constantine's reforms by saying that he ceased to make war and devoted his life to luxury, *τρυφή* (ii, 32.1). When Theodosius' generals had retrieved the military situation, he, too, lapsed into luxury, *τρυφή* (iv, 27.1) ([27]). Similarly, Zosimus places some of the blame for the parlous state of the Empire on Theodosius' extravagant dining (iv, 28) and thus Theodosius is implicitly and unfavourably contrasted with Julian, a plain-living ruler who discharged many cooks and other servants ([28]).

Theodosius' lavish way of life was a *leitmotiv* of Eunapius' treatment of him as *frr.* 48 and 49 indicate. Moreover, Zosimus preserves three major condemnations of Theodosius' luxuriousness in addition to iv, 27.1. Much of iv, 33 is an attack on Theodosius' loose-living and he is unfavourably compared to his generals, Bauto and Arbogast, who are praised because they contemned money (iv, 33.2 ; cf. iv, 53.1). Not only was Theodosius himself depraved, but his conduct served as a model to his subjects and thus led to the ruin of the state (iv, 33.4). This causality derives from Eunapius (*fr.*, 48). In iv, 44.1, Zosimus says that Theodosius did not want to wage war against Maximus because of his pusillanimous nature and his soft way of life. Yet Theodosius did go to war and Eunapius had to account for this. His explanation was that the mother of Valentinian II aroused in Theodosius erotic desire for her beautiful daughter, Galla, and made marriage conditional upon his avenging her family upon Maximus (iv, 44.2 ff.). Finally, in iv, 50.1 Theodosius decided to eschew wars after his defeat by the barbarians in the marshes. The same motivation was imputed to Constantine when he supposedly retired to a life of luxury after his defeat by the Taifali (ii, 31-2).

The disgust which Eunapius felt for Theodosius' way of life, and what would have been his corresponding admiration for Julian's, are

(27) Cf. PASCHOUD, *ibid.*, p. 391.

(28) E.g. AMMIANUS, XXI, I, 4, 1-9 (firing cooks), and XXV, 4, 4 (plain living).

manifestations of the Neoplatonic preference for moderate asceticism ([29]). Moreover, modern scholars allow that Theodosius, at least in Constantinople, was less frugal and abstemious than his panegyrist suggests ([30]). What is most unhistorical in Eunapius' condemnation of Theodosius' *τρυφή* is not the *τρυφή* itself, but its elevation to the status of a major factor in the history of the fourth century.

Zosimus introduces Theodosius' reorganization of the *magistri militum* in terms like those he uses of Constantine and his praetorian prefects, and in both cases he believes that the existing arrangements were preferable. Theodosius *τὰς μὲν προεστώσας ἀρχὰς συνετάραξε* (iv, 27.1) ; Constantine *συνετάραξεν δὲ καὶ τὰς πάλαι καθεσταμένας ἀρχάς* (ii, 32.1). Even Zosimus' statement that Theodosius raised the number of *magistri militum* from two to more than five may be malevolent ; before Theodosius there were always three and often more *magistri* in the East, while he never had more than five ([31]). It is also an exaggeration to say that Theodosius doubled the number of officers in command of the tactical units of the army (iv, 27.3). Given this misinformation, it is understandable that the military reforms are not criticised in strategic and tactical terms, but on the grounds that they meant heavier costs for the state and more profiteering at the expense of the common soldiers (iv, 27.2-3). Again there is a tacit comparison with Constantine whose troops were similarly exploited as a consequence of his changes (ii, 33.5). The fact that such abuses existed ([32]) makes it more likely that Eunapius' readers accepted his picture of the military reorganization. Zosimus ends his account of Theodosius' reforms (iv, 29.1) as he ends his account of Constantine's (ii, 38.4) : the cities were impoverished. For Eunapius, the condition of the cities was an index of the health of the Empire and he had emphasized Julian's solicitude for their well-being ([33]).

Eunapius was opposed both to the barbarians and to Theodosius' policy of enrolling them in the army. He stressed that accommodation

(29) R. T. WALLIS, *Neoplatonism*, London (1972), pp. 9-11. Cf. EUNAPIUS, *V.S.*, 502 for Chrysanthius' moderate asceticism.

(30) PACATUS 13 in R. A. B. MYNORS, *XII Panegyrici Latini*, Oxford (1964), II (XII). Cf. A.H.M. JONES, *The Later Roman Empire*, Norman (1964), pp. 162-3 and PASCHOUD, *ibid.*, pp. 393 ff.

(31) PASCHOUD, *ibid.*, pp. 391-3.

(32) *Ibid.*, p. 393.

(33) ZOSIMUS, III, 11, 3 and 5. Cf. PASCHOUD, *ibid.*, p. 395.

with the barbarians was impossible, for they had sworn an oath of enmity to Rome (*fr.*, 60) ([34]). Eunapius could not deny that the army needed recruits, but in Zosimus even this fact is turned against Theodosius because the shortage of troops is not attributed to the losses at Adrianople and in the succeeding campaigns, but to Theodosius' administration and reforms (iv, 29.1).

In order to demonstrate the dangers of using barbarians, Eunapius composed two vivid episodes. The first describes one of the transfers by which Theodosius tried to reduce the risk of inducting so many Germanic troops into the army ([35]). Egyptian soldiers going to Macedonia arrived at Philadelphia in Lydia at the same time as a force of barbarians on their way to Egypt. The barbarians refused to pay for goods which they bought, the Egyptians aided the merchants, a fracas developed and the Egyptians destroyed the barbarians (iv, 30.4). The point of the story is that the savage Goths were not prepared to live according to Roman law and it is emphasized by the contrasting patriotism and good behaviour of the regulars. The main details are probably true since Eunapius ought to have had good information about events in Lydia at this time ([36]).

The Egyptians provide continuity and a focus of interest as the narrative follows them to Macedonia (iv, 31.1). Here the Goths are shown to be both undisciplined and treacherous. Recruits were allowed to take furlough among their people and this permissiveness culminated in a night attack on Theodosius' camp (iv, 31.1-3). The night attack supplies not only spectacle, but also pathos, for the loyal, civilized Egyptians were wiped out when only they and the Roman troops resisted the Goths (iv, 31.4) ([37]). Finally, it was solely the Goths' lack of enterprise, not Theodosius and his army, which kept them from fully exploiting their victory (iv, 31.5).

Eunapius used the same technique of paired dramatic episodes in another attack upon Theodosius' barbarian policy. The hero of the first episode is Promotus, of the second, Gerontius. Promotus prevented

(34) E. A. THOMPSON, The Visigoths from Fritigern to Euric, in *Historia*, XII (1963), p. 106 for the Visigoths' oath of 376.

(35) PASCHOUD, *ibid.*, p. 396 f.

(36) PASCHOUD, *ibid.*, p. 398 dates the exchange to 379 ; LIPPOLD, *op. cit.*, col. 849 dates it to 380.

(37) A similar night attack is described in ZOSIMUS, IV, 49.

the Greuthungi from crossing the Danube in 386 (iv, 38-9) ([38]). Both the complicated intrigue by which the Greuthungi were lured across the river and the scenic effects of a river battle by night are preserved in Zosimus. Theodosius, of course, receives no credit for the victory, being summoned only to view the spoils and the multitude of captives (iv, 39.4).

The contemporaneous heroism of Gerontius follows ([39]). Zosimus first arouses sympathy for Gerontius by portraying him as strong in body and skilled in warfare (iv, 40.1). Then the Goths are shown to be ingrates, for, despite being better provisioned than the regular troops, they intended to seize Tomi (iv, 40.2.). Inspired by Gerontius' single combat with the Gothic champion, his soldiers slaughtered Goths until they took refuge in a Christian church (iv, 40.4-5) ([40]). Instead of praising Gerontius for his bravery, Theodosius accused him of coveting the barbarians' grants and he had to bribe the court eunuchs to escape punishment (iv, 40.6-8). Thus in this one episode Eunapius was able to assail not only the Emperor and his barbarians, but also the eunuchs and Christianity.

The framework of the Gerontius story, however, is plausible. Theodosius did try to win over the Goths, and especially their leaders, by granting privileges and subsidies and he could not let his wider aims be destroyed by subordinate commanders like Gerontius. Indeed, he once chastised the whole population of Constantinople for hostilities against the Visigoths ([41]).

Like Constantine before him (ii, 38), Theodosius is condemned for his excessive taxation. In the first example (iv, 32.1-3), Theodosius had no regard for the sufferings of Thrace and Macedonia and appointed ruthless tax collectors. Eunapius' rhetoric survives in Zosimus' statements that women had to give their clothes and jewellery to pay the tax and that the victims of these exactions called upon the barbarians for aid. The latter is a topos ([42]), but it is effective here, immediately after the massacre of the Egyptian troops. Moreover, beneath the rhetoric is the truth of real distress. Theodosius did not

(38) Cf. PASCHOUD, *op. cit.*, pp. 410 f. and 426-30.

(39) LIPPOLD, *op. cit.*, col. 870 ; *PLRE*, I, s.v. "Gerontius 4".

(40) EUNAPIUS liked single combats, *e.g.* ZOSIMUS, II, 52 and III, 26, 5.

(41) O. SEECK, *Geschichte des Untergangs des Antiken Welt*, Berlin and Stuttgart (1897-1921), V, pp. 129-30 and especially, THOMPSON, *op. cit.*, pp. 107-8.

(42) PASCHOUD, *ibid.*, p. 401 f. collects other examples, *e.g.* PRISCUS, *fr.* 8.

remit the *collatio glebalis* to senators of the Macedonian and Thracian dioceses and abolish the *capitatio* in Thrace until 384 ([43]).

The second major condemnation of Theodosius' taxation follows upon the Gerontius story and concerns the Riot of the Statues in Antioch (iv, 41.1-3). In line with pagan tradition, Zosimus credits Libanius and Hilarius with turning aside Theodosius' wrath ; the Christians claimed that it was their bishop, Flavianus ([44]). Eunapius' attitude towards the Antiochenes varied according to which emperor they were opposing. In their complaints against Theodosius, they displayed their customary wit (iv, 41.1), but they were clearly at fault when they insulted Julian (iii, 11.4-5). Moreover, unlike Theodosius, Julian did not threaten to punish the Antiochenes ; he rebuked them in a very witty speech, his *Misopogon*. Thus once again Theodosius is measured against the paragon and found wanting.

The Roman Empire could not win a final and complete victory over the barbarians. Hence it was not difficult for Eunapius to create the desired impression of Theodosius' activities in the wars against them ; his generals won some battles and he lost others. However, civil wars are different, for there are victors and vanquished. How, then, did Eunapius deal with the fact that Theodosius utterly defeated both Maximus and Eugenius ?

Zosimus says that Maximus began his revolt because he was jealous of Theodosius being emperor when he, who had served with Theodosius, had still not received a major command (iv, 35.4) ([45]). Thus Theodosius is made the indirect cause of Gratian's overthrow and death, and some doubt is cast upon his worthiness to rule. In 383, Maximus sent an embassy to Theodosius to offer him alliance or war ; Theodosius chose alliance (iv, 37.1-3) ([46]). According to Zosimus, Theodosius was deceitful and only agreed in order to lull Maximus into a false sense of security. In fact, Theodosius was being prudent since he could not yet be sure of his settlement with the Visigoths, and the eastern frontier was not safe until 387 when he concluded negotiations with the new Persian king, Shapur III, over the partition

(43) JONES, *op. cit.*, p. 162.

(44) JOHN CHRYSOSTOM, *De Anna*, I, 1 (*PG*, LIV, 634).

(45) See J. F. MATTHEWS, *Western Aristocracies and Imperial Court*, Oxford (1975), p. 175 for concrete reasons for Maximus' revolt.

(46) *Ibid.*, pp. 176-9.

of Armenia. It is also worth noting the implicit condemnation of Theodosius' court (as described in iv, 28.2) in Zosimus' emphatic statement that the head of the embassy from Maximus was not a eunuch.

Maximus, however, was not long content to rule only Gratian's former territory and in 387 he invaded Italy (iv, 42.1) ([47]). Valentinian II, his mother Justina, and his sister Galla fled to Thessalonica where Theodosius joined them in the autumn of 387 ([48]). A council was held which decided upon war with Maximus, but Theodosius vetoed this. Zosimus attributes his lack of bellicosity to his inveterate luxuriousness (iv, 44.1) and his eventual declaration of war to his passion for Galla (iv, 44.2-3). Again, Eunapius' bias is found in the hostile interpretation of real events, for Theodosius did temporize. The unreliability of his barbarian federates, many of whom were bribed to desert by Maximus ([49]), and the Armenian problem provided ample cause, while he did marry Galla in Thessalonica in 387 ([50]).

The campaign and Maximus' death repay examination since there are fictional elements which are the product of both Eunapius' limited knowledge of western events and his delight in the dramatic (iv, 46.1-3) ([51]). There is no mention of Theodosius' victories at Siscia and Poetovio, although this omission might result from Zosimus' brevity rather than from Eunapius' ignorance. Theodosius' cavalry did find the Alpine passes unguarded, as Zosimus says. At this point, however, Eunapius seems to have turned to fiction. Theodosius' troops are said to have broken into Aquileia and to have seized Maximus on his throne just as he was about to distribute money to his forces. They stripped the purple from his shoulders and took him to Theodosius who had him executed.

In reality, Maximus had considered fleeing to Gaul, but decided to return to Aquileia where he surrendered to Theodosius' officers who then took him to the emperor. Theodosius deliberated about sparing Maximus, but the soldiers seized and killed him ([52]). It seems pro-

(47) LIPPOLD, *op. cit.*, col. 874.

(48) *Ibid.*, col. 875.

(49) ZOSIMUS, IV, 45, 3 ; EUNAPIUS, *fr.* 58 ; THOMPSON, *op. cit.*, p. 109 and n. 15.

(50) LIPPOLD, *loc. cit.*

(51) ZOSIMUS' account is to be measured against the reconstruction by SEECK, *op. cit.*, pp. 213-16.

(52) Here SEECK follows PACATUS, 44, 2, *op. cit.*

bable that the details of Maximus' end were unknown to Eunapius. He would not have failed to make capital from Maximus' surrender in the same way as he did from Licinius' capitulation to Constantine (ii, 28.1-2) because he was certainly not disposed to portray Theodosius as a gracious and merciful victor. Andragathius is said to have preferred drowning to what he would have suffered if he had been taken by his enemies (iv, 47.1), and Arbogast committed suicide for similar reasons (iv, 58.6).

Theodosius' second civil war originated in the overthrow of Valentinian II by his *magister militum*, Arbogast ([53]). Valentinian II was found dead on 15 May 392. In Zosimus' account, Arbogast and his puppet emperor, Eugenius, are built up as superior alternatives to Theodosius. Arbogast possessed three cardinal virtues : courage, military skill and contempt for money (iv, 53.1) ; Eugenius deserved to be emperor because of his great learning and the dignity of his way of life (iv, 54.2). Although Eunapius may have succeeded in diminishing Theodosius, he gave himself the problem of explaining why Theodosius, who is himself said to have thought Eugenius and Arbogast an invincible combination (iv, 55.1), won the Battle of the Frigidus.

It is clear that Eunapius' knowledge of events in the West at the time of Valentinian's demise was deficient. He appears to have followed the propaganda produced by the Theodosian court ([54]) and to have fleshed this out with creative writing. The very dramatic scene when Arbogast ripped up the rescript with which Valentinian tried to dismiss him from office (IV, 53.2-3), and of which John of Antioch (*fr.* 187) preserves even more than Zosimus, illustrates these points well. Another revealing example is the murder of Valentinian (iv, 54.3-4). None of the ancient sources, including Eunapius, knew what really happened to Valentinian ; however, it seems certain that Eunapius was unaware of the suicide theory, or he would not have attributed murder to Arbogast ([55]). In fact, Eunapius followed the Theodosian version, but tried to counteract Arbogast's crime by saying

(53) MATTHEWS, *op. cit.*, pp. 238 ff. J. STRAUB, "Eugenius" in *R.A.C.*, VI (196, 6), cols. 860 ff.

(54) MATTHEWS, *op. cit.*, p. 238, n. 3.

(55) For discussions of the ancient evidence, see B. CROKE, Arbogast and the Death of Valentinian II, in *Historia*, XXV (1976), pp. 235-44, and PASCHOUD, *op. cit.*, pp. 455-8.

that the bystanders were so impressed by his virtues that they raised no complaints (iv, 54.4). Similarly, Eunapius accepted that Eugenius was in collusion with Arbogast before Valentinian's decease, but tried to salvage something of Eugenius' honour by having him demur for a time (iv, 54.2-3). In reality, Eugenius does not seem to have become involved until after Valentinian II was dead ([56]).

On the other hand, Eunapius was well informed about Theodosius' preparations for the war against Eugenius since Zosimus lists the generals (iv, 57.2-3). There is the precise detail that the empress Galla died in childbirth just as Theodosius was setting out from Constantinople and that he mourned her for one day in Homeric fashion ([57]). Also, Arcadius was left in the capital under Rufinus' supervision (iv, 57.4). This accurate information would have predisposed Eunapius' readers to believe that the rest of the campaign would be reported equally well. Eunapius, however, then proceeded to abuse their confidence, for Zosimus says that Theodosius took Honorius with him to the West (iv, 58.1). This deliberate falsification lays the groundwork for Eunapius' version of Theodosius' visit to Rome (*vid. inf.*).

Chapter 58 is one of the most interesting in Zosimus, for it is a mixture of fact and fiction blended by *Tendenz*. At the very least, Eunapius must have met some veterans of the Battle of the Frigidus and he can scarcely have been as ignorant of the truth as is the account in Zosimus ([58]). Because nothing is said of the pagan revival at Rome and Nicomachus Flavianus is never mentioned by either Zosimus or John of Antioch, Eunapius can have been writing only for an eastern, and probably pagan, audience. His version of the campaign of 394 was designed to save the honour of the pagan gods by ignoring the conflict of paganism and Christianity and by blaming the defeat on Eugenius and Arbogast ([59]).

The first important distortion is the statement that Theodosius surprised Eugenius by the speed of his advance (iv, 58.1-2) ([60]). The purpose of this fiction is to explain the defeat of the 'invincible'

(56) PASCHOUD, *ibid.*, pp. 457-8.

(57) Cf. EUNAPIUS, *fr.* 61.

(58) O. SEECK and G. VEITH, Die Schlacht am Frigidus, in *Klio*, XIII (1913), p. 456.

(59) *Ibid.*, pp. 456-7.

(60) Maximus' attack on Valentinian II is suspiciously similar (IV, 43, 1).

Eugenius and Arbogast without admitting divine intervention ([61]). Eunapius tried to make his fabrication more plausible by focussing on the ex-rhetor Eugenius ([62]) and neglecting the experienced general, Arbogast. In reality, Theodosius' attack was long anticipated : the Battle of the Frigidus began on 5 September, but Nicomachus Flavianus had gone north to help to plan the campaign in late May or early June ([63]). So good was the plan that the invading army was trapped in the pass and might have suffered extinction if Theodosius had not persuaded Arbitio, who blocked his rear, to desert after the first day's fighting ([64]).

Eunapius' description of the battle was almost entirely fictional, although he knew at least the main outlines since he retained the two days of fighting. However, he omitted completely not only the statues of Jupiter and Hercules, under whose protection the pagans fought, but also the Bora, the wind which gave the Christian army victory. Yet Eunapius must have felt that the memory that a great natural phenomenon had occurred during the battle was too strong to be ignored. Therefore, he declared that an eclipse of the sun happened during the first day's fighting. Since Eugenius won the first day, the eclipse is religiously neutral. Any natural event which contributed to Theodosius' victory would have been unacceptable as proving the superiority of the Christian God ([65]). Even so, Eunapius did less than complete violence to history, for there was a total eclipse of the sun visible in the East on 20 November, 393 ([66]), less than a year before the battle. Eunapius intended that his eastern readers accept his substitution of

(61) Cf. PASCHOUD, *op. cit.*, p. 466.

(62) JOHN OF ANTIOCH, *fr.* 187 describes Eugenius as *ἀνὴρ ἄπειρος πολέμου καὶ σάλπιγγος.*

(63) MATTHEWS, *op. cit.*, p. 245.

(64) SEECK and VEITH, *op. cit.*, pp. 464-5.

(65) PASCHOUD, *op. cit.*, pp. 476-7, is wrong to base his reconstruction of what EUNAPIUS wrote about the eclipse and its effects on JOHN of ANTIOCH, *fr.* 187 since this results in the eclipse being responsible, if only indirectly, for Theodosius' victory. Thus paganism is compromised. Moreover, JOHN has Christianized his account more than PASCHOUD allows : JOHN never says that Theodosius was defeated on the first day, and Arbogast commits suicide because of his barbarian temperament, not for fear of what Theodosius would do to him.

PASCHOUD, *op. cit.*, p. 487 : the possibility that EUNAPIUS' version was inspired by a "bora scura" does not alter the religious dynamic of his account.

(66) BOLL, *P.-W.*, VI, s.v. "Finsternisse", col. 2363.

a dimly remembered eclipse for the dimly remembered Bora. He had done the same thing before for similar reasons when, in his version of the war between Constantine and Maxentius, he replaced Constantine's visions with a flock of owls which settled on the walls of Rome (ii, 16.2) ([67]).

Thus Eunapius was able to place the blame for the defeat squarely upon Eugenius. After the first day's victory, Eugenius thought that the fighting was over and allowed his troops to eat and drink. Theodosius attacked them just before dawn while they were still sodden (iv, 58.4-5), in what is merely another example of one of Eunapius' set pieces ([68]). Although Eugenius' head was paraded around on a pike, Zosimus records that Theodosius pardoned Eugenius' soldiers. However, he blunts this magnanimity by telling how Arbogast, like Andragathius before him (iv, 47.1), preferred suicide to what he would suffer at the hands of his enemies (iv, 58.6).

Zosimus ends his account of Theodosius by relating how he visited Rome and abolished the state subsidies for pagan religious ceremonies following a debate in the Senate. Theodosius did not go to Rome in 394. There is no need to rehearse all the arguments, for W. Ensslin is still conclusive against Alan Cameron, and Paschoud's recent survey of the evidence also decides against the visit ([69]).

In fact, Zosimus is the only extant source which clearly states that Theodosius went to Rome in 394 ([70]). One of Cameron's strongest pieces of evidence is Prudentius *Contra Symmachum*, i, 408 ff. ([71]), which he rightly puts in the context of 394, not of 389 as does Ensslin ([72]). Yet both are wrong to think that this poem describes an actual visit ([73]). Prudentius never says that Theodosius entered the city, which he sees only from afar, and he addressed Rome personified, not the Senate. Prudentius does describe a meeting of the senate which

(67) PASCHOUD, *Zosime Histoire Nouvelle*, I, Paris (1971), p. 206.

(68) Note 23.

(69) W. ENSSLIN, War Kaiser Theodosius I. zweimal in Rom ?, in *Hermes*, LXXXI (1953), pp. 500-7. Alan CAMERON, Theodosius the Great and the Regency of Stilico, in *H.S.C.P.*, LXXIII (1969), pp. 247-80. PASCHOUD, *Cinq Études*, pp. 100-24.

(70) PASCHOUD, *op. cit.*, p. 116.

(71) CAMERON, *op. cit.*, pp. 256-7.

(72) ENSSLIN, *op. cit.*, p. 506.

(73) Cf. PASCHOUD, *op. cit.*, p. 113.

debated and voted upon a *sententia* of the Emperor that pagan worship be banned from the City (608-12). It may be that Theodosius sent a rescript to the Senate and that this lies behind Zosimus' account ([74]). Possibly a delegation of senators went to Milan to placate Theodosius ; even if time had allowed, it is not likely that the victor of the Frigidus would have travelled to Rome and politely asked the senators to relinquish their pagan rites and subsidies ([75]).

It is also necessary to affirm that Eunapius is Zosimus' only source for the visit of 394, in spite of the fact that Zosimus' principal source from Book v, 26 to the end was Olympiodorus of Thebes ([76]). Cameron argues that, when Zosimus again mentions Theodosius' visit to Rome (v, 38.2), he gets his information from Olympiodorus and that thus there is confirmation independent of Eunapius ([77]). For his part, Paschoud correctly sees that the two accounts of the visit derive from the same source, but he wrongly believes this source to be his Ignotus ([78]). Mendelssohn thinks that Zosimus took the chapter from Eunapius directly and this is the most reasonable hypothesis ([79]).

The summary of Theodosius' measures in v, 38 reads like a precis of iv, 59 and the vehemence is characteristic of Eunapius. The story of Serena and the necklace is consistent with Eunapius' taste, and the fact that it was the statue of Rhea recalls Eunapius' interest in Constantine's abuse of another statue of that goddess (ii, 31.2). The curse, the visions and the retribution by Dike likewise recall Festus' death, following a vision, in the Temple of Nemesis (*VS*, 481). Stilicho's stripping of the doors of the Capitol is another example of Eunapius' favourite theme of impiety punished ([80]). It is very doubtful, given Olympiodorus' laudatory obituary of Stilicho (v, 34.5 ff.), that he would have said such things. Although it was not normal for Zosimus to supplement his current source ([81]), such practice here cannot be completely ruled out, especially since he would be returning

(74) ENSSLIN, *op. cit.*, p. 503.
(75) PASCHOUD, *op. cit.*, pp. 111 and 122.
(76) J. F. MATTHEWS, Olympiodorus of Thebes and the History of the West (A.D. 407-25), in *J.R.S.*, LX (1970), pp. 81-2.
(77) CAMERON, *op. cit.*, p. 259.
(78) PASCHOUD, *op. cit.*, pp. 140-6.
(79) MENDELSSOHN, *op. cit.*, p. 266.
(80) PASCHOUD, *op. cit.*, pp. 140 ff.
(81) CAMERON, *op. cit.*, p. 259.

to an old, familiar source. Indeed, Zosimus may be announcing the departure from Olympiodorus when he says *ὡς αὐτίκα μάλα ἔρχομαι λέξων* (v., 38.2) ([82]). Hence it is wise to conclude that Eunapius is the only known source for Theodosius' visit to Rome in 394.

Eunapius did not mistakenly transfer the visit of 389 to 394 ([83]). He purposely suppressed it and produced a fictive account incorporating real events from both 389 and 394 in an effort to deceive his readers into thinking that Theodosius went to Rome in the latter year. It was not a simple shift, for Theodosius could not have abolished the state subsidies in 389 since they were already in abeyance ([84]). Similarly, Stilicho was only made *magister militum per Occidentem* and regent of Honorius in 394 (iv, 59.1) ([85]). It was not an honest error for Eunapius to have written that Honorius was created Augustus at Rome (iv, 59.1), since he must have known that this happened on the Hebdomon at Constantinople in 393 ([86]). However, Honorius was proclaimed Caesar at Rome in 389 ([87]). Again, it was in 389 that Theodosius attended a meeting of the Senate and addressed the People from the Rostra ([88]). In 394, the only official communication between Emperor and Senate was by rescript or embassy (*vid. supra*).

Theodosius' call for the senators to convert to Christianity may well be historical ([89]). Nevertheless, when he promotes Christianity because it can forgive every sin and every impiety (iv, 59.1), these words have been put into his mouth by Eunapius who wanted to remind his readers of Constantine's impious conversion (ii, 29.3) ([90]). Eunapius' claim that none of the senators recanted is clearly false and is intended to maintain the fiction of a totally pagan Senate, not that Prudentius' contrary picture need be much more true ([91]). Similarly, Eunapius was wrong to imply that Theodosius was the first emperor to eliminate state support of the state cults, for the subsidies had been stopped from

(82) I am grateful to Dr. J. F. Matthews for this suggestion.
(83) *Pace* ENSSLIN, *op. cit.*
(84) CAMERON, *op. cit.*, p. 251.
(85) *Ibid.*, p. 249.
(86) ENSSLIN, *op. cit.*, p. 500.
(87) CAMERON, *op. cit.*, p. 260, n. 25.
(88) ENSSLIN, *loc. cit.*, citing PACATUS, 47, 3 (Note 30).
(89) R. T. RIDLEY, *Zosimus New History*, Canberra (1982), p. 204, n. 156.
(90) PASCHOUD, *Zosime*, II, 2, p. 471.
(91) PRUDENTIUS, *Contra Symmachum*, I, 544 ff.

382 until 394 ([92]). Finally, after dividing the Empire between his two sons, Theodosius died, still in Italy (iv, 59.4 ; v, 4.2). As with Constantine, Stilicho and Serena, Eunapius probably portrayed Theodosius' death a few short months after his victory at the Frigidus as the vengeance of Nemesis ([93]).

Thus Eunapius consistently attempted to defame Theodosius' character, policies and deeds. He condemned his barbarian policy, taxation, military reforms and administration. Theodosius was vilified for his luxuriousness, and his victories were attributed to the skill of his generals and the incompetence of his opponents. To do this, Eunapius used his sophistic skills to their utmost and paid scant regard to objective truth. He fictionalized real events, or combined two real events to produce a falsehood, and decorated the result with such embellishments as drama and pathos. His interpretations of Theodosius' actions were always pejorative, and, as a backdrop, there was the continual and unflattering comparison with Julian and Constantine.

Yet, Eunapius had a wider aim than simply to destroy Theodosius' reputation. He suppressed the pagan revival of 394 and replaced the Bora with an eclipse so that posterity would not know that the Christian God had defeated Hercules and Zeus. He had Theodosius visit Rome in 394 in order to provide a suitable setting for the end of state paganism at Rome. Eunapius believed that the prosperity and integrity of the Roman Empire depended upon the continuous observance of the state religion and the 'do ut des' regime defended by the recalcitrant pagan senators (iv, 59.2-3). In his *Histories*, Eunapius sought to prove that the Roman Empire was overrun by barbarians and its cities lapsed into oblivion (iv, 59.3), not because of the power of the Christian God, and not because of the malevolence or impotence of the pagan gods, but because the Roman state abandoned its religion. Eunapius absolved pagan providence of responsibility for the disasters of the late fourth and early fifth centuries AD and thereby kept faith with his gods, if not with History.

University of Prince Edward Island D. F. BUCK.
Charlottetown, Canada.

(92) PASCHOUD, *op. cit.*, p. 470.
(93) PASCHOUD, *Cinq Études*, p. 136.

TEXTUAL NOTES ON SYNESIUS' *DE PROVIDENTIA*

These points arose in the course of preparing of a translation of the *de Providentia* based on the text of N. Terzaghi (*Synesii Cyrenensis Opuscula* [Rome, 1944]). We do not discuss points we think Terzaghi has solved correctly. His sigla (p. 3) are used in identifying manuscripts. We have made no effort to collate them, and are entirely dependent on the reports of Terzaghi and J. G. Krabinger (*Synesios des Kyrenaeers Aegyptische Erzählungen über die Vorsehung* [Sulzbach, 1835] ; *Synesii Cyrenaei Orationes et Homiliarum Fragmenta* [Landeshut, 1850]). For all the prolixity of Terzaghi's preface and notes, he unfortunately often omits details that would make the readings of specific manuscripts plainer. His punctuation too could be more helpful ; in particular, many of Synesius' interminable sentences would be more intelligibly presented if greater advantage were taken of colons and even full stops. And division of the work into paragraphs would greatly assist the reader both in grasping its flow and in referring to specific passages.

1. 92 D, p. 71.9 *ὅ γέ τοι χαῦνος εὐθὺς ἐμεμήνει, καὶ σκληρότερον ὑλακτῶν Ἠπειρώτου κυνὸς συμφορὰν προσετρίβετο, τὴν μὲν ἰδιώτῃ, τὴν δὲ οἰκίᾳ, τὴν δὲ ὁλοκλήρῳ πόλει, καὶ ἐγάνυτό γε* μεῖζον *κακὸν ἐργασάμενος, ὡς τὴν ἀδοξίαν τῆς οἴκοι ῥᾳθυμίας δακρύοις ἀνθρώπων ἀποντιπτόμενος.*

Even in a junior post, Typhos reveals his propensities.

As the text stands, *μεῖζον* must be separated from *κακόν* and taken adverbially, "He rejoiced the more at doing evil in the belief that with the tears of men he was wiping away the disrepute of his indolence at home". But greater emphasis would be given if a second *μεῖζον* had been the victim of haplography, "The greater the evil, the more he rejoiced ...".

2. 95 B, p. 75.14 *ἕως ἂν οὐ διὰ παραπετασμάτων, οὐδὲ διὰ τῶν ἑκάστοτε συνθημάτων, ἀλλ' αὐτοπτηθέντες* αὐτὸν *τὸν βασιλέα ἀνα-*

δείξωσι, καὶ ὁ δῆμος αὐτήκοος γένηται τῆς παρὰ τῶν θείων ἀναρρήσεως.

Ordinarily, the gods intervene only if the human electors of the new king reach impasse, as when the outgoing king favors a candidate who has lost by the vote of the priests and native soldiery.

For *αὐτόν*, rather *αὐτοί*. The new king has not been chosen yet, and so cannot very well be picked out for emphasis ; if anything, "the king himself" would suggest the outgoing king, but for the gods to reappoint him would make nonsense of the election. The natural emphasis of the passage is that it is now the gods rather than the human electors who are making the choice.

3. 95 C, p. 76.3-4 *ἀλλὰ τὰ μεγάλα δεῦρο μείζοσι καὶ φροιμίοις προαναδείκνυται, καὶ τὸ θεῖον ἐπισημαίνεται* παρὰ τοῖς πολὺ παρὰ τὸ εἰκὸς *ἀποβησομένοις, καὶ λώσιν οὖσι καὶ χείροσιν.*

Even though the human vote for Osiris would have been unanimous in any case, the gods' spectacular epiphany does him an appropriate honor.

παρά twice within four words with different case and sense is unwelcome, nor does *παρά* plus dative supply any meaning appropriate here. The first is to be deleted. *ἐπισημαίνειν* (here "mark out, put a mark on") is usually transitive, but cf. PL., *Pol.*, 258c (middle), PLUT., *Demetr.*, 12.2 (active) for its use in this sense with the plain dative.

4. 96 A, p. 77.6-7 *παρ' ὅσον ἐδόκουν οἱ τῆς χείρονος μερίδος δαίμονες οὐκ ἀτρεμήσειν, οὐδ' ἂν πράως ἐνέγκαι τὴν ἀνθρώπων εὐδαιμονίαν, ἀλλ' ἐπιθήσεσθαι καὶ* οἰδαίνειν ἐδόκει. *καὶ ἐπιβουλή τις ἐσημαίνετο.*

While heaven and earth rejoice at Osiris' election, an ominous note sounds.

First, *οἰδαίνειν*. Sense and rhetoric demand that *ἐπιθήσεσθαι* be balanced by a second future infinitive. There seems no good reason why *οἰδήσειν*, the only future attested for the complex *οἰδαίνειν / οἰδάνειν / οἰδᾶν / οἰδεῖν*, should have suffered corruption. Future in *-ανεῖν*, though not attested for *οἰδαίνω*, is the rule for the preponderance of verbs in *-αίνω* (e.g. *σημαίνω* ; *κερδαίνω* shows both *κερδανεῖν* and *κερδήσειν*) ; it may reasonably be proposed here.

Is the verb transitive or intransitive ? The latter usage is more common and would match the intransitive *ἐπιθήσεσθαι*. On the other

hand, *Testamentum Solomonis*, 5.7 ([1]) offers a striking parallel that might support the transitive use. (Note also *ἐπίβουλος* used of the attack on human happiness.) A demon declares

> *οἰδαίνομαι κακουργίαν ἀνθρώπων ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ. νεονύμφων ἐπίβουλός εἰμι· παρθένων κάλλος ἀφανίζω καὶ καρδίας ἀλλοιῶ.*

Elsewhere, *οἰδάνειν* is the transitive form (an epic usage : *Il.*, 1.550 ; AP. RH., 1.478 ; NONNOS, *Par. Joh.*, 18.1). Synesius may have suppressed the objects simply to avoid the problem that the verbs take different cases.

Second, Terzaghi correctly prints the *ἐδόκει* of the manuscripts rather than the conjecture *ἐδόκουν*, but with false justification ("subaudito *αὐτούς*"). Understand rather *αὐτοῖς*. A colon might be preferable to the comma after *εὐδαιμονίαν*.

5. 97 A p. 78.18 *αὖθις οὖν καὶ πολλάκις ταῦτα ἐνουθέτουν, τὸν ἀδελφὸν ἀποδιοπομπεῖσθαι καὶ πόρρω ποι γῆς ἐρᾶν.*

The gods warn Osiris that left unchecked, his wicked brother Typhos will prove too strong for him.

ἐρᾶν is a crux of long standing. The simplex ("vomit") is virtually never found (Hesychius defines it *κενῶσαι*) ; it would far too easily be confused with *ἐρᾶν* ("love" ; compounds with *ἀντ-* and *συν-* are found with erotic sense). Krabinger improbably argued that *ἀπο-* could be carried forward from *ἀποδιοπομπεῖσθαι*. In any case, the image of vomiting is too violent, sure to revolt "the naturally gentle Osiris". *ἀποδιοπομπεῖσθαι* is relatively mild : Typhos should be escorted out, firmly but gently, before he has done any real harm.

ὁρᾶν and *ἔρρειν* (deteriores) both seem to be desperate corrections of *ἐρᾶν*. *ἐλᾶν* (b in ras., Terzaghi ; also some later MSS reported by Krabinger) too could be seen as such. Nevertheless, it does give a simple and natural sense. It is palaeographically unattractive to suppose *ἐρᾶν* a misreading for *ἐλᾶν*, but scribes' minds have wandered into stranger territory.

(1) Ed. C. C. McCown, 1922, p. 23*. Compiled in its present form no later than the third century, it was certainly current by circa 400 ; see D. C. Duling's introduction to the translation in *Old Testament Pseudepigrapha*, ed. J. H. Charlesworth (New York, 1983), 935 ff. ; E. SCHÜRER, *History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, rev. G. Vermes, F. Millar and M. Goodman, III.1 (1986), 372 ff. It is a veritable textbook of demonology, a subject dear to Synesius' heart, and it would not be unreasonable to suppose that he had glanced at it.

6. 100 D, p. 85.1 *φύσις ἐν τῷ χρόνῳ στομοῦσθαι κἀκείνην* [sc. *τὴν ψύχην*], *ὥστε ἀντέχειν ταῖς ἐμβολαῖς, καὶ οἷον* γανωθεῖσαν *οὐκέτι δέχεσθαι τὰς ἐκ τῶν δαιμόνων ἐπιρροάς.*

As it resists the impulses of the evil demons, the divine portion of the soul grows strong against them.

Another thorny point. The best MSS offer *γανωθεῖσαν*, "made bright". S. Nicolosi, *Il "De Providentia" di Sinesio di Cirene* (Padua, 1959) translates accordingly ("divenuta splendente") ; but it is hard to see how brightness could defend a soul or result from its defence. Terzaghi weakly declares the soul's lustre divine.

Although the sense would be unobjectionable in context, and the metaphorical usage of *γανοῦσθαι*, "be bright / cheerful" is common enough, such a verb of emotion should govern a participle rather than an infinitive.

In medical writings, *γανοῦσθαι* is used of a type of lined vessel. Cornar (cited by Krabinger) so renders here ; but the sense seems excessively recondite, since *ἐπιρροάς* does not have any particular medical flavor. Krabinger appears to be broadening this sense for his translation "gefestigt", but fudging the metaphor does not make it any more likely.

Context must be heeded. *στομοῦσθαι κἀκείνην* is followed by two result clauses, the second of which our participle modifies. The root sense of *στομοῦν* is "to do something to the mouth". Cf. LSJ s.v. *στόμα* : literally "mouth", generalized to "face", further generalized to "what one sees first", and reapplied specifically, "point / edge of a weapon" (III.1). From this last derives the transferred concrete sense of the verb, to "harden", from which in turn comes the purely figurative "hardening" obviously intended here. "Steel" would be an excellent rendering into English, but it is doubtful whether even the concrete metaphor in Greek has the same overtones of gleaming metal. The results of the "hardening" of the soul are that it may (a) withstand attacks and (b) repel (not allow to penetrate) the demons' influxes. What is needed is a reference to armor or protection. "Gleaming" would at best be a secondary characteristic of armor (and as such not needing the particular apology of *οἷον*). It can hardly stand on its own to imply it, especially since metal armor is not the most natural device to repel (in root sense, liquid) *ἐπιρροαί*, as opposed to the more martial *ἐμβολαί* of the previous clause.

ὀργανωθεῖσαν (deteriores) is rare, colorless and inappropriate to the metaphorical field.

Petau's conjecture *στεγανωθεῖσαν* gives good sense : the divine part of the soul is appropriately "roofed over" or "made watertight" against the "influxes" of the demons. *στε-* was presumably illegible.

7. 107 D, p. 96.16-18 *καὶ τἆλλα ἐμηχανῶντο, ὡς ἂν ἥκιστα τῶν Ὀσίριδος ἀγαθῶν μεμνῆσθαι σχολάζοιεν, καὶ κολυμβήθρας ἐποίουν, καὶ νήσους ἐν κολυμβήθραις, καὶ ἐν ταῖς νήσοις θερμὰ χειροποίητα,* ἵνα γυμνοῖντό τε ἐν ταῖς γυναιξὶν ἐπ' ἀλλήλοις καὶ ἀνέδην ἐπιθορνύοιντο.

Mixed bathing and orgies keep Typhos' mind off his brother's triumph.

So the consensus of MSS ; but A had in addition *καί* after *γυναιξί* (subsequently deleted by a corrector), and the *καί* after *ἐπ' ἀλλήλοις* erased.

The text as it stands apparently requires *ἐπ' ἀλλήλοις* to parallel *ἐν γυναιξί*, both with *γυμνοῖντο* ; but the differentiation of prepositions is odd in this context, and the local sense of *ἐπί* plus dative ("on top of") absurd. And necessarily, men undressing in front of women undress in front of one another as well. That adds nothing to the scandal Synesius seeks to imply.

If *ἐπ' ἀλλήλοις* and *ἐν γυναιξί* are then to have different reference with *γυμνοῖντο*, the temporal sense of *ἐπί* plus dative is at least more intelligible. But why specify sequential stripping ? It seems no more shocking than simultaneous mass stripping.

Moreover, neither *γυναιξί* nor *ἀλλήλοις* may readily be supplied from the prepositional phrases as an object for *ἐπιθορνύοιντο*, though the one might be suggested by standard practice and the other by the contrast implied in the men's stripping in the women's presence. The verb is curiously unfulfilled, for an author who does not hesitate to make insinuations of voyeurism, bisexuality, or both, against Typhos' wife (105 D, p. 92.22 ff.).

The problems may all be solved by transposing the *καί* between *γυναιξί* and *ἐπί* ; that is to say, A, perhaps fortuitously, reflects the correct text. *ἐπ' ἀλλήλοις* should refer to men and women both, not men only. It would surely be most unwelcome to restrict the leaping-on to fellow men ; in the presence of all these women already aroused by the stripping, it would be less perversion than downright perversity.

It may be noted that the restored order yields an elegant chiasmus of dativa l prepositional phrases and rhyming verbs.

8. 108 B, p. 97.15 *ἑστία γὰρ ἦν ἐν τῇ πόλει τῇ βασιλίδι τῷ στρατοπεδάρχῃ τῶν ἀλλοφύλων, ὃς αὐτός τε καὶ ἡ πληθὺς Αἰγυπτίοις ἐδόκουν στρατεύεσθαι· τότε δὲ πόλεμόν τινα ἔπραττον οὐκ εὐτυχῆ πρὸς μοῖράν τινα αὐτῶν ἀποστᾶσαν, καὶ κῶμαί τινες Αἰγύπτιαι κακῶς ἐπεπράγεσαν.*

The foreign mercenaries occupy an ambiguous position among the Egyptians.

Read *αὐτῶν*. The relative clause, "he himself and his people seemed to be waging a campaign of sorts for the Egyptians, unsuccessfully" corresponds to a contemporary view of the Goths actually in Roman service (cf. SOCR., *HE*, 6.6, SOZ., *HE*, 8.4.1-3, ZOS., 5.13-18 ; Synesius certainly agreed, as he shows in *Reg.*, 22 A-23 A and his oblique reproach of Aurelian for not getting rid of the barbarians : cf. *Prov.*, 108 B-109 A with 96 B-97 B) ; Synesius' contemporaries would have needed no further indication that it was other barbarians whom the mercenaries were to suppress. A less well-informed medieval scribe naturally missed the glancing allusion, and so put the more common pronoun for the reflexive.

9. 110 C, p. 101.6 *Τυφὼς ... λαθραίως αὐτῷ συγγίνεται, καὶ συντίθεται περὶ τῆς ἀρχῆς, καὶ πείθει χωρεῖν αὐτόθεν ἐπὶ τὸ ἔργον, εἰ δέοι, καὶ συναπολέσθαι τὴν βασιλίδα πόλιν Ὀσίριδι, καὶ τοῦτο ἐφιείς, ὡς ἀποχρώσης αὐτῷ καὶ τῆς λοιπῆς Αἰγύπτου.*

The conspirators make their final arrangements.

Terzaghi seems to have misunderstood the third *καί* (with *εἰ δέοι* ; omit the comma). The sense must be "if necessary, to destroy the royal city *as well*, along with Osiris". With the text as he prints, *εἰ δέοι* has to refer back to *χωρεῖν αὐτόθεν ἐπὶ τὸ ἔργον*, which is clearly wrong ; that is what Typhos is telling the general to do. The next *καί* too is adverbial, "conceding even this", *i.e.* the destruction of Thebes / Constantinople.

10. 111 A, p. 101.24 *ἄγονται δέ γε τῶν ἱερῶν δακρύων ἀποφράδες ἡμέραι μέχρι νῦν ἐξ ἐκείνου, καὶ οἷς θέμις ὁρᾶν, κινουμένας τὰς εἰκόνας αὐτῶν ἐποπτεύουσιν.*

Osiris' sufferings are commemorated in ritual.

The passage gains in point if some real (perhaps Egyptian) festival lies behind it, which Synesius takes to refer to the troubles of Osiris. The reference of *αὐτῶν* is unclear. Either Synesius is assuming that his readers know whose images are involved, or there may be some

corruption or omission in the text. If he had written *αὐτοῦ*, for example, the images would obviously be those of Osiris.

11. 113 B, p. 105.14 *καὶ οὗτος ηὕρητο μὲν παρ' Ὁσίριδος, ὥσπερ ἅπαντες ἄνθρωποι, πάμπολλα ἀγαθά, αὐτός τε μὴ λειτουργεῖν, καὶ τὴν πατρίδα ῥᾷον αὐτῷ λειτουργεῖν.*

The favors of Osiris to Synesius' double in the tale.

The subject of the main sentence is the "stranger". Context suggests that he is meant by *αὐτῷ* as well (so Krabinger and A. Fitzgerald, *The Essays and Hymns of Synesius of Cyrene* II [London, 1930]), but this is very harsh, even allowing for Synesius' frequent carelessness with pronouns and antecedents. It is no less strange for the repeated *αὐτός* / *αὐτῷ* to refer to two different people ; it would be much easier not to specify the beneficiary. And if Synesius meant to indicate that the "stranger" was the agent of the tax reductions, the plain dative is impossible. There may be some corruption.

12. 116 D, p. 110.16 *τὸ δὲ εἰκὸς εἶναι τὸν ἄμεινον παρεσκευασμένον κρατεῖν ἀνοίᾳ κρινόντων ἀφαιρεῖταί τις τῆς ἀξίας τὴν αἰτίαν τὴν κρείττονα. ὅταν γὰρ ᾖ τὰ παρ' ἡμῶν ἐντελῆ, περιττὸς ὁ θεὸς εἶναι δοκεῖ, καὶ ἀμφισβητεῖ* τῆς νίκης <τοῖς> παρεσκευασμένοις.

The rout of the barbarians by the unarmed populace demonstrates the supreme providence of the gods.

Krabinger and Nicolosi print the correction *-μένης*, which they interpret merely as "a victory that has been won" ("Gott ... streitet sich um den errungenen Sieg" ; "ottenuta vittoria"). Terzaghi objects, correctly (*praef.*, cv). There are no fewer than three examples in the two sentences immediately preceding this of *παρεσκευάσθαι* used of human preparation as opposed to divine fiat. It is difficult to doubt that this sense obtains here as well. Terzaghi's addition of *τοῖς* (with C^2 : "dispute the victory with the well-prepared") may be right, but essentially the same meaning can be gotten from *-μένης*, "a victory which is the result of preparation" (so Fitzgerald, supplying from context the preparer, "a victory that was already prepared by ourselves"). *-μένης* seems the easier correction.

13. 118 B, p. 113.10 *οὔτι που ταῦτα ἐπὶ τοὺς εὐεργέτας δικάζουσιν ἀχαριστίᾳ θεοί.*

The old lady reproaches the barbarians for leaving the city to which they have been admitted.

Fitzgerald construes *ἀχαριστίᾳ* impossibly with *δικάζουσιν* ("I suppose the gods are not trying you for ingratitude on account of your present conduct to your benefactors"), producing a remarkably involved exclamation intolerably weak in this highly charged context. Other interpreters have in effect assigned it to the gods (*e.g.* Nicolosi, Krabinger) : they are grateful (or not) for deeds done to a third party – a bizarre kind of gratitude in any event. The old lady's assertion that the gods will come eventually clearly alludes to the retribution they will exact (cf. PLUT., *de sera numinis vindicta*). The ingratitude here must be the barbarians'.

On any hypothesis, the construction seems highly peculiar. Context supports a sense satisfactorily complete without *ἀχαριστίᾳ*, an ironic "I suppose the gods don't condemn such conduct against benefactors". One (unattractive) possibility is that *ἀχαριστία* (nom.) was originally a marginal gloss identifying the sin involved ("ingratitude !"). But other than *εὐνοῦχοι* (ad 122 D, p. 120.23) and possibly *ὁ δῆμος* (121 B, p. 118.8), the text bears little evidence of glossing. It is likelier that Synesius wrote *ἀχάριστα* agreeing with *ταῦτα*, "Do you suppose the gods don't punish such ungrateful conduct towards benefactors ?".

14. 119 A, p. 114.16 *οἱ δέ, μερὶς ἐλάττων ἀνὰ τὴν πόλιν τοῦ πλήθους, ἀμφὶ τὰ ἔπιπλα εἶχον, τοῦ μηδὲν ἐγκαταλειφθῆναι.*

The barbarians are split up as a part of the army camps far from the city in fear of ambush.

C gives *τοῦ πλήθους ἀνὰ τὴν πόλιν*, against other MSS. In an attempt to make sense of the order of the consensus, Fitzgerald refers *τοῦ πλήθους* to the Egyptians whose city it is, translating "inferior in numbers to the civil population". This version merely restates awkwardly a point already made more clearly, *πλήθει γὰρ περιῆν τῶν ἀλλοφύλων* (sc. *οἱ πολῖται*; p. 114.11-12). Were this what was meant, *τοῦ ἀνὰ τὴν πόλιν πλήθους* would have been clearer. The present order also impedes the most natural construction of *τοῦ πλήθους*, as genitive with *μερὶς ἐλάττων*. C's order solves this problem neatly (as with A at p. 96.16-18, the restoration may well be fortuitous) ; *ἀνὰ τὴν πόλιν* may then be referred to *εἶχον*, "the smaller part of their number was busy about their furnishings in the city". Synesius soon gives a measurement in confirmation : the barbarians left behind amounted to "something like a fifth part of the army" (119 C, p. 115.11).

15. 120 A, p. 116.9-10 *ἀναρπασθῆναι γὰρ ὅλην ὥσπερ νεοττιὰν τὴν πόλιν.*

The barbarians' thought in summoning their comrades back to the city.

This ought to be a potential clause ; *ἄν* has dropped out after *γάρ*. Cf. 119 D, p. 115.21, *δόξαι γὰρ ἄν.*

16. 122 D, p. 120.23-121.1 [sc. *παρῆσαν*] *καὶ ἀνδρόγυνοι καὶ ἀπογραφεῖς, ἅπαντες οὗτοι τῶν ἐπ' Ὄσιριν Τυφῶνί τε καὶ τῇ γυναικὶ παρασκευασθέντων, καὶ αὐτῶν ἔναγχος ἐγχειρουμένων ἐπὶ δεινότατα τεκμήρια.*

Typhos' former allies betray him at the synod of gods and elders.

Fitzgerald renders "effeminate men, and spies", Nicolosi "ermafroditi, delatori".

The deteriores gloss the first term *εὐνοῦχοι*, making a point that has nonetheless escaped some translators. The people involved are obviously not casual perverts, but the courts' eunuchs. Synesius is conventional in designating them offensively : see K. HOPKINS, *Conquerors and Slaves* (Cambridge, 1978), 193-96.

ἀπογραφεῖς of the MSS does not seem to have been a term in current use, while Petau's conjecture *ὑπογραφεῖς* was ("clerks", JOH. LYD., 2.30). Synesius does not, of course, need to use a technical term (cf. *e.g. ἀνδρόγυνοι*), but *ὑπογραφεῖς* seems more probable. Even if the anomalous *ἀπογραφεῖς* is allowed to stand, it cannot have the sense "delator" that is commonly assigned to it. Synesius picks these groups merely because they would in virtue of their position have information worth betraying.

17. 124 B, p. 123.2-3 *ἃ εὔφημα ἀτρεμείτω, συγγραφαῖς ἀνέπαφα, μὴ καί τις* οἷς "Οὐ θέμις ὄμμα βάλῃσιν".

Synesius must not reveal too much.

Terzaghi excludes *οἷς* from the quotation for no apparent reason. No source or context is known, and the pronoun does not interfere with the meter.

18. 125 A, p. 124.13 *ὡς, φησίν, οὐκ ἐχρῶντο θαλάσσῃ, χρυσοῖ δὲ ἦσαν ἄνθρωποι, καὶ θεῶν ἐπιμιξίας ἐτύγχανον.*

Synesius interprets a passage of Aratus.

Krabinger and Terzaghi change the *ἕως* of all MSS to *ὡς*, unnecessarily. Though relatively uncommon among atticizing writers (W.

SCHMID, *Der Atticismus*, IV [1896], 86), ἕως with the indicative of past action gives the sense required, "So long as they used the sea ...".

19. 126 B, p. 126.12-14 *Ὦ ἄνθρωποι,*
δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει,
δώρων, οἷα δίδωσι, κακῶν ἕτερος δὲ ἐάων.
τὸ μὲν οὖν πολὺ κατ' ἴσον, ἢ παρὰ μικρὸν ἧσσον ἀφ' ἑκατέρων ἐγχεῖ καὶ κίρνησιν, ὥστε ἔχειν τῇ φύσει συμμέτρως. ὅταν δέ ποτε ἁπλήστως ἐγχέῃ θατέρας μερίδος, καὶ γένηταί τις πατὴρ ἐπὶ τῷ φθάσαντι τῶν παίδων ἀκριβῶς εὐδαίμων ἢ κακοδαίμων, ἐπὶ τὸ λοιπὸν θάτερον ἀκριβῶς ἐστι τὸ λειπόμενον. ὁ γὰρ θεὸς ὁ διανομεὺς ἀντανισώσει τὸ ἐνδεές, ἐπειδὴ δεῖ τὴν δαπάνην ἴσην εἶναι τοῖν πίθοιν, ᾗ καὶ τὴν ἀρχήν ἐστιν ἐν τοῖς γένεσι σπέρματα ἀπ' ἀμφοῖν ἴσα καὶ ἓν ἄμφω γινόμενα τῷ λόγῳ τῆς κοινῆς φύσεως. ὅταν δὲ ὁπωσοῦν καταχωρισθὲν προδαπανήσῃ τις θάτερον, ἀνεπίμικτον ἔχει τὸ λεῖπον.

Philosophy's imagined explanation of why good and evil appear unmixed in proximity to one another.

The clause marked is difficult to interpret as transmitted. We suggest transposing it to follow *συμμέτρως* (line 5 above).

The general point Synesius is trying to make is that most people contain an equal mixture of good and evil, a balance from the two jars. But occasionally the god pours exclusively from one jar to create an individual either all good or all bad ; another individual will be the converse. *τὸ λοιπόν* would seem to have an entirely general reference, but it is clear from the context as a whole that Synesius is talking about a pair of brothers ([2]). The sentences before and after the marked clause explain the process whereby the younger receives an unmixed pouring the exact converse of the elder's. The clause itself interpolates an explanation, "since at the beginning the generations of man have equal quantities of seed from both jars, and the two are united by reason of the nature they share". But at issue here are those occasions when the god pours *unmixed* portions. These people do not have a mixture of seeds, which *a fortiori* cannot unite. The clause explains rather the

(2) He complicates his simple, if absurd, point by introducing the idea of an elder child because in the one concrete case his theory is meant to support the bad brother happens to be the elder. Cf. 126 D, p. 127.9-11, "It follows logically, in the manner of one geometrical corollary emerging from another, that utterly wicked children are the elder sons in their generation".

god's normal practice of pouring from both jars. It fits perfectly after *συμμέτρως*: the god usually pours equally from both jars, producing a symmetry in accordance with nature, since at the beginning the generations of man have equal quantities of seed from both jars, and the two (*i.e.* the good and bad seeds) are united by reason of the (single, human) nature they share. *τῆς κοινῆς φύσεως* picks up and explains *τῇ φύσει συμμέτρως*. Presumably a copyist skipped over the clause in its proper place and added it back in a margin, and it was later copied where it stood.

20. 128 b, p. 129.19-20 *ὅ τοι Σάμιος Πυθαγόρας τὸν σοφὸν ἄλλ'* οὐδὲν <ἢ> θεάμονά *φησιν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ γινομένων· παραγγεῖλαι γὰρ αὐτὸν εἰς τὸν κόσμον, ὥσπερ εἰς ἀγῶνα ἱερόν, ἐφ' ᾧ θεάσασθαι τὰ γινόμενα.*

The proprieties of wisdom prevent Synesius from saying more.

So Petau's correction of the manuscripts' *ἀλλ' οὐδὲ θεάμονα*, a minimal change yielding the sense clearly required, "merely a spectator". But the elision would be most unusual (and one might have expected *οὐδὲν ἄλλο ἢ*). Synesius admits hiatus freely (*e.g.*, p. 130.17), making only the most trivial elisions: particles (*e.g. δ'*, pp. 119.5, 129.11), prepositions (*e.g. κατ'*, p. 126.5, *ἐφ'*, p. 130.2) and the conjunction *ἀλλά* (*e.g.* pp. 113.1, 122.8, 125.11, 131.12). It is of course this last that would be suggested by *ἀλλ'*, not the substantival *ἄλλο*. At the very least write *ἄλλο οὐδὲν ἢ*; but the corruption may be deeper.

Columbia University
November, 1986.

A. CAMERON, J. LONG, L. SHERRY.

RECRUITMENT SHORTAGES IN SIXTH-CENTURY BYZANTIUM

In Novel 116 issued in 542, Justinian having emphasized the importance of a well trained and disciplined army for protecting the state from barbarians and "promoting the common welfare" ([1]) goes on to announce stiff penalties on individuals who "draw away" soldiers or allies with the intention of employing them in their private homes, on their lands or in their business ([2]). The penalties for these individuals were : confiscation of property and loss of public office and dignity ([3]). Even stiffer penalties were to be applied to soldiers who quit military service for private employment : they were to be disgracefully deprived of their military belt and condemned to death ([4]). Finally, provincial governors and other magistrates who knowingly ignored the Emperor's orders and did not arrest immediately privately employed soldiers were to be banished and fined ten pounds of gold ([5]).

Justinian's drastic measures intended to curb the influx, it seems, of soldiers into private employment, are indicative of the malaise from

(1) This is a free translation of the phrase *τὰ δὲ τῆς πολιτείας αὔξει πράγματα* literally meaning "the things of the state increase". It is unlikely Justinian is referring here to his wars of expansion in the West, but rather to the conditions of security, peace and prosperity for all subjects in the state when "the barbarian aggression is checked" (*ἡ μὲν τῶν βαρβάρων προπέτεια χαλινοῦται*) by a well disciplined, armed and strong army (*Nov.*, 116, pref.).

(2) The Greek verb *ὑποσύρειν* (Latin : *subtrahere*) means "to remove or detach secretly" or even "steal soldiers for private use" in this case, Justinian accuses individuals for luring Byzantine or federate soldiers for the purpose of employing them privately in their *οἴκους, κτήσεις* and *ἰδιωτικὰς χρείας* (*Nov.*, 116, pref.). In 542 military service had become so unattractive financially that a soldier did not have to be "lured" away into the private sector.

(3) *Nov.*, 116.1.6.

(4) *Nov.*, 116.1.10.

(5) *Nov.*, 116.1.20.

which his armed forces had suffered already in the late 530's ([6]) but especially after the Great Plague of 541/2 which caused serious shortages of men and resources ([7]). Considerably fewer native Roman volunteers were willing to fight the wars on the Eastern and Western fronts preferring rather to be employed with the private sector which they found more profitable and safer than military service ([8]). In 542, Procopius informs us, Belisarius had great difficulties in recruiting from rural communities throughout the eastern provinces ([9]). In 544 he barely raised, and this with his own money, a force of 4,000 volunteers from Thrace ([10]). He later deprecated them as "a small and

(6) Procopius in *De Bello Vandalico* (*BV*), II.15.55 describes a mutiny which broke out in 537 in the Byzantine army defending the newly conquered North Africa. The mutiny led by one Stotzas was partly due to lack of pay (*τῶν ὀφειλομένων συντάξεων*). Germanus, who restored order among the imperial forces, in his speech to the mutineers emphasizes the low social and financial status of the recruits ; "The Emperor took you as you came from the fields with your wallets and one small frock apiece and brought you together in Byzantium" (*BV*, II.16.13). In 540 the garrison of Beroea deserted to the Persians because their pay was too long in arrears, *De Bello Persico* (*BP*), II.7.37. Irregularities in soldiers' pay were very frequent in the 540's and 550's since Justinian reduced military expenditures in order to spend his money on subsidies and on his extensive building program. Cf. A. H. M. JONES, *The Later Roman Empire : A Social and Economic Survey*, Vol. II (Oxford, 1964), p. 677 f. hereafter referred as Jones, *LRE*) ; J. B. BURY, *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius to the Death of Justinian*. Vol. II (London, 1923), p. 358.

(7) J. L. TEALL, "The barbarians in Justinian's armies". *Speculum*, 40 (1965), 294-322, gives a fair assessment of the factors affecting Justinian's armies : "Conspiracy, jealousy, warfare in East and West, administrative collapse, plague, high prices, shortages, and death : certainly the armies of 540-549 had sufficient reason to fight with less éclat than their predecessors", p. 307 ; cf. also JONES, *LRE*, II, p. 818 ; E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, II, publ. J.-R. Palanque (Amsterdam, 1949), p. 760.

(8) TEALL, *op. cit.*, p. 304 f. attributes the "need for manpower whether native or barbarian" to four crises or problems Justinian faced during the period 540-542 ; the first crisis was Chosroes' decision to take the offensive in 540 by breaking the Endless Peace ; the second problem was the recall of Belisarius from Italy in 540 and Justinian's poor relations with him. The third crisis was the fall of John of Cappadocia, Justinian's able Praetorian Prefect, from office, and the fourth crisis was the Great Plague which erupted in 541 and struck Constantinople in the spring of 542 ; cf. also B. RUBIN, *Das Zeitalter Justinians I* (Berlin, 1960), pp. 319-324.

(9) *BP*, II.20.19.

(10) PROCOPIUS, *De Bello Gothico* (*BG*), III.10.1/ *Βελισάριος] Θράκην ὅλην περιὼν χρήματά τε προϊέμενος, ξυνῆγε νέους ἐθελουσίους*. Thrace was among the agricultural areas where warlike peoples lived ; other territories included Illyricum,

pitiful band ... altogether unpracticed in fighting" ([11]). As a result of recruitment shortages in native Romans, Justinian and his generals resorted to hiring more foreign mercenaries and thus contributing to the gradual barbarization and later demise of the imperial forces ([12]).

The decision of soldiers to abandon military service for private employment, on the one hand, and the reluctance or even refusal of Byzantine young men from rural areas to enlist in Justinian's armies, on the other hand, raise some interesting and difficult questions which I shall examine in the light of information derived from the extant fragments of Book IV and V of the sixth-century dialogue *On Political Science* (*Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης*), traditionally attributed to Peter the Patrician but in fact an anonymous work ([13]). The date of the treatise cannot be established with any certainty, since the Anonymous author loyal to his Platonic models avoids as much as possible reference to specific historical events or figures. However, it can be fairly convincingly argued on the basis of internal evidence that the author lived during Justinian's reign and set the dramatic date of his dialogue in the early part of Justinian's rule, probably before the Nika Revolt of 532 and the campaigns to recover the Western territories ([14]). An early dramatic date, however, does not necessarily mean

Moesia, Isauria, Armenia. Most of the volunteers were poor small farmers or even landless young men ; see JONES, *op. cit.*, II, 678 and PROCOPIUS, *BV*, II.16.13.

(11) PROCOPIUS, *BG*, III.12.4.

(12) TEALL, *op. cit.*, p. 312 f. Cf. E. STEIN, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Reiches* (Stuttgart, 1919), p. 123 f. ; Jean MASPERO, "*Στρατιῶται* dans l'armée byzantine au VI^e^ siècle", in *Byzantinische Zeitschrift*, XXI (1912), 97-104 ; R. GROSSE, *Römische Militärgeschichte von Gallienus bis zum Beginn der byzantinischen Themenverfassung* (Berlin, 1920), p. 276 ff. ; E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, I (Paris, 1959), 235 ff.

(13) The treatise originally comprised six books of which only fragments of Books IV and V survive in the Vatican palimpsest (*Vat. Gr.*, 1298) ; the script of the palimpsest folios is dated to the end of the tenth century. The fragments were first deciphered and edited by A. MAI in *Scriptorum veterum nova collectio*, Vol. II (Rome, 1827), pp. 590-609. A substantially improved edition was recently made by C. M. MAZZUCCHI, *Menae patricii cum Thoma referendario De scientia politica dialogus*, Univ. Cattolica di Milano, Scienze filologiche e litteratura, 23 (Milan, 1982). (All references are to Mazzucchi's edition). See my forthcoming edition, translation and commentary.

(14) A. FOTIOU, "Dicaearchus and the mixed constitution in sixth-century Byzantium : new evidence from a treatise on 'Political Science'", in *Byzantion*, 51 (1981), pp. 533-47 ; cf. Averil CAMERON, *Procopius and the Sixth Century* (Berkeley

complete exclusion of later conditions that the author consciously or unconsciously includes in his dialogue.

Bearing this point in mind, we can now examine the evidence concerning manpower shortages in Justinian's armies. Four major areas scattered throughout the surviving fragments constitute the basis for an explanation of these shortages.

First, relations between the armed forces and the civilian-peasant population were really poor, even deteriorating. To the sixth-century author, the "guardians" – the Platonic name for he soldiers – had two responsibilities to fulfill : 1) to protect the citizens from external enemies and 2) to show "gentleness and justice towards the rest of the citizens and subjects" ([15]). Here the author cites an *exemplum* from the deeds of the fifth-century Persian King Perozes (Firuz) who had become a legendary figure already by the first half of the sixth century. In the story, a Persian soldier, during a march through the Persian country-side, stole ears of grain to feed his hungry horse. When Perozes was informed of the soldier's "injustice" to the farmer, he immediately assembled his officers and addressed them with a speech in which the principal theme was social justice : "We, however, use against these (*i.e.* the Byzantines) justice alone as our weapon, and arming ourselves with it against the enemy, we govern our subjects in a humane and benevoment way" ([16]). Perozes compared the injustice

and Los Angeles, 1985), p. 250. The purpose of the treatise was, it seems, to offer a written constitution or suggestions for a Byzantine constitution and thus impose order on the chaotic conditions which often prevailed during the election of a new emperor at the beginning of the sixth century. According to Averil Cameron, the treatise "could be read as an affirmation of the right of the senatorial aristocracy ... to have the major say in the choice of emperor", p. 250. The Nika riot of 532 is taken as a *terminus ante quem* for the dramatic date of the treatise. Although the violence of the demes continued after 532, still it is generally admitted that their power and destructiveness never reached the levels of the pre-Nika period. The Anonymous author discusses at great length this group which, he says, "is made up of a single age group in its full bloom", has reached "the peak of its power" and through its violence has wrought greater damage to the cities than the external wars (V.97-109). Thus, the picture of the Circus factions the Anonymous presents us with resembles the picture which Byzantine writers, such as Procopius, Malalas and Theophanes among others, describe in their works when they refer to the violent activities of these factions prior to 532.

(15) IV.60.

(16) IV.66.

committed by his soldier to a smoldering fire which if not checked and extinguished quickly will flare up and burn everything around it. Therefore, he ordered the soldier and his immediately superior office, who allowed him to damage the farmer's field, to be put to death. Other senior officers were punished less severely. To illustrate further the *philanthropia* of the Persian government towards the civilians, the author adds that it was Persian state policy to despatch an army contingent "to assist and comfort" the agricultural population whenever they sufferd crop failure or other natural misfortune ([17]).

Nowhere in sixth-century literature and legislation is there any reference to a similar policy of the imperial government or to any relief work ever carried out by the Byzantine army to the populace struck by famine, disease and natural or other disasters ([18]). Certainly, services of this kind would have encouraged the farmers to stay on the land instead of abandoning it, as Procopius attests ([19]).

On the other hand, Justinian recognizing the importance of the farmer as a taxpayer and a potential army recruit issued a series of laws whereby he strove to protect him from the exploitation of the large landowners ([20]) and to improve relations between civilians and troops when in transit through or stationed in a city or village. Novel 130 issued in 545 contains detailed regulations concerning military requisitions and instructions to the soldiers and their officers to behave "blamelessly" and to avoid any harm to the farmers. The Emperor specifies only a light penalty, however, for a soldier or officer "who took away something for his own profit" : he should pay back double.

(17) IV.86 *χώρας γὰρ τυχὸν τῶ(ν) κατ' αὐτούς τινος ἢ καρπῶν ἀτυχούσης ἢ ἑτέρας ξυμφορᾶς ἐπε(ρ)χομένης, τῇ στρατοῦ παρουσίᾳ παραμυθία τε καὶ θεραπεία γίγνεται.*

(18) There is the case of the Mesopotamian city of Edessa to which the imperial government provided funds which the provincial governor used to buy grain and distribute it free to the poor suffering from starvation in the early part of the sixth century ; JOSHUA THE STYLITE, *Chronicle*, tr. W. Wright (Cambridge, 1876-76), p. 39 ff. ; JONES, *LRE*, II, p. 810 f.

(19) *HA*, XXIII.20.

(20) *Novels*, 32, 33 and 34 were all enacted in 535 with the purpose of protecting the free peasants of the praetorian prefecture of Illyricum and the province of Thrace and Moesia Secunda against profiteering money-lenders. Justinian wanted to "preserve them [the peasants] as an important source of recruitment for the army" according to J. DE STE. CROIX, *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (London, 1981), p. 501 ; cf. JONES, *LRE*, II, p. 781.

Further, Justinian encourages civilians to report and not silence abuses committed by anyone in authority ([21]). And the abuses, if we believe Procopius in his *Secret History*, were numerous and rampant ([22]). The Anonymous author must have been greatly concerned about such abuses repeatedly referred to in Justinian's legal enactments and in contemporary historical writings. For the purpose of checking military injustices the Anonymous dedicated, as we have seen earlier ([23]), the final section of book IV, 59-74, to a discussion on how the relationship between the "guardians" and the civilian population can be improved so that military service may become more attractive to native Byzantine farmers.

To sum up the Anonymous writer's recommendations on how the state could build up friendly relations between the army and the peasantry : first, it should ensure that justice is scrupulously enforced and that severe penalties be imposed on soldiers for having committed injustices to the peasants, and second, the army, under certain circumstances, should be required to assist and alleviate the pain and misery of unfortunate farmers ; the "gentle" and "humane" treatment of civilians by the armed forces constitutes, according to the Author, "political justice towards a harmonious political life between the guardians and the rest of the citizens and subjects" ([24]).

Another, the second, cause for recruitment shortages, according to the Author, was the fact that military service had become financially unattractive. He argues that part of social justice which a good state should try to maintain is to reward its "guardians" according to their merits. Disturbed by the financial and social conditions of soldiers both in active service and in retirement, the Author sets out a plan which, if implemented, would greatly improve their position. He prescribed the responsibilities of the state as follows ([25]) :

(21) *Nov.*, 130 (a. 545) *praefatio*: *πρώτην καὶ μεγίστην ἡγούμεθα σύστασιν εἶναι τῆς ἡμετέρας πολιτείας τὸ καὶ ἀμέμπτως τὸ ἡμέτερον στράτευμα ἐν παρόδοις ἀποτρέφεσθαι καὶ τὸ ἀβλαβὲς καὶ ἀζήμιον τοῖς ἡμετέροις ὑποτελέσι φυλάττεσθαι.* Cf. also *Nov.*, 17.10 (a. 535) and *Nov.*, 28.4 (a. 535) ; JOHN THE LYDIAN, *De Mag.*, III.70.1.

(22) 23.11-22.

(23) p. 3.

(24) IV.69.

(25) IV.71-74.

1. Rations and pay should be analogous to years of service and they should be given promptly and full-heartedly.
2. Special honours and rewards should be granted to worthy soldiers who distinguished themselves in service.
3. Retired soldiers should be given a pension which would allow them to live their old age with dignity.
4. The children of servicemen who died in action should be maintained and educated at public expense, and parents of single soldiers killed in action should be maintained at the expense of the state treasury.

Unless the Byzantine state implements all or some of these provisions, military service will remain unattractive to new recruits, since it forces "citizens who have worn themselves out in toil for the sake of the state to live in poverty and thus make others unwilling to serve" ([26]).

Procopius in his *Secret History* – allowing for some distortion and exaggeration – strikes the same note as the sixth-century Anonymous, when he says : "Thus it was the soldiers, robbed right and left, became the most poverty-stricken people in the world and lost all their appetite for active service" ([27]). Earlier, we saw how strict Justinian was with soldiers who abandoned the army ranks to seek employment with the private sector because they found it more profitable. Bearing in mind that military service had become entirely voluntary already by Justinian's time, A. H. M. Jones finds "the revolution in recruitment a surprising one ... since the pay was no better and the abuses were rampant" ([28]). Rations and pay given to the men serving in Justinian's armies remained practically at the same level since the fourth century ([29]) ; during Justinian's later period, pay frequently fell into arrears ([30]) ; no pensions were given to retired, disabled or killed

(26) IV.73.

(27) 24.8.

(28) *Op. cit.*, II, p. 669 ; see also A. MÜLLER, "Das Heer Justinians nach Prokop und Agathias", in *Philologus*, 71 (1912), pp. 107-9 ; TEALL, *op. cit.*, p. 296.

(29) JONES, *LRE*, II, *ibid.*

(30) Irregularities in pay are first mentioned in 537 (see note 6) in connection with a mutiny led by Stotzas in North Africa (PROCOPIUS, *BV*, II.15.55). Soldiers fighting in Italy often complained about their pay being in arrears during the 540s and 550s (PROCOPIUS, *BG*, VII.6.6. ; 11.14 ; III.36.7 ; IV.26.6 ; *BP*, II.7.37) ; BURY, *op. cit.*, II, p. 358 ; JONES, *LRE*, II, p. 677 ; TEALL, *op. cit.*, p. 318.

soldiers ([31]) unless, according to Procopius ([32]), they had a long active service. The absence of an overall government policy for fighting men had a serious impact on both the composition and the quality of Justinian's armies, a point well borne out by Procopius ([33]).

Third, the church and monasteries, according to the Anonymous, had drastically drained the state of able bodied civilians. Menodorus, the principal speaker in the treatise, makes an observation of great importance to the main thesis of this paper : "Surely, Thomasius, you're aware that crowds of men unworthy of such an important function have flocked not only to the priestly order but have also joined the so-called cenobitic monasteries ; and if these had a training suitable to their nature, they could be very useful to the state especially as soldiers and farmers. And so, it would be reasonable to have only worthy men enter the priesthood and the holy temples less burdened with high costs and [thus] ensure sufficient manpower ... ([34]). The Author levels three criticisms against the church and monasteries :

1. A large number of men – many of them unworthy – enter the priesthood and monasteries.
2. Many of these men would have been very useful to the army and agriculture especially if they happened to have the appropriate training for these professions.
3. The financial burden the priesthood places on the state treasury would increase as salaries and building projects increase also.

The Anonymous' conclusion is that stricter selection criteria should be applied to ensure only worthy and thus fewer men enter the holy

(31) JONES, *ibid.*, p. 675.

(32) *HA*, 24.3-6.

(33) *HA*, 24, 7-11 ; Teall writes : "in view of the better bargain the agricultural laborer could hope to strike after the plague, military service might have seemed a less promising alternative than it once had to the peasant anxious to escape poverty", *op. cit.*, p. 318. Teall argues that in the beginning of Justinian's reign, from 527 to at least 532, the imperial armies were "largely native Romans in origin" (p. 297) ; "throughout these seven years of warfare (533-540) the imperial armies probably remained Roman, although the availability of barbarians and the sharper need for their services may have increased their proportion in the ranks" (p. 302). After the coming and spreading of the Great Plague in the 540's the number of barbarians in Justinian's armies increased considerably (p. 320) ; cf. R. GROSSE, *op. cit.*, p. 276 ff.

(34) V.69-71.

orders, a policy which will in turn ensure sufficient manpower for the army and farming, professions so closely tied together in Byzantium.

There is no dearth of sixth-century evidence to collaborate the Anonymous' claims. It has been pointed out that "the fifth and sixth centuries marked the peak of the monastic movement" ([35]) : by the year 518 in Constantinople alone there were sixty-seven monasteries for men and a large number of monasteries for women ([36]). Likewise, in the Eastern provinces especially, the monasteries and so their population multiplied in phenomenal numbers ([37]). Though futile to speculate their number, a comparison may seem quite instructive : if P. Charanis ([38]) set the number of monks at 150,000 ca. 1000 A.D., when the Empire's population is estimated to have been between 15-20,000,000, is it not reasonable to double that number to 300,000 when the population of Justinian's Empire had been at least double the size of that in 1000 ([39]) ? There are no estimates for the clerical orders. A. H. M. Jones, however, figured out that the clergy far outnumbered the sixth-century civil administration and so "the church's salary alone was far heavier than that of the Empire" ([40]). It is a known fact that the main sources for the holy orders were the peasant class, in particular the ascript colonate, and the middle (professional) and low income classes, which at the same time were the source for recruitment into the Byzantine army ([41]).

(35) C. MANGO, *Byzantium : The Empire of New Rome* (New York, 1980), p. 112 f. ; A. FLICHE et V. MARTIN, *Histoire de l'Église*, IV (Paris, 1939), p. 542 ff.

(36) J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (Florence and Venice, 1759-98), VIII, coll. 1051-56 ; FLICHE et MARTIN, *ibid.*, p. 543. The total number of monasteries known to have existed in the capital in the sixth century is estimated to have been between eighty and ninety ; see STE. CROIX, *op. cit.*, p. 495 ; P. CHARANIS, "The Monk as an Element in Byzantine Society", in *Dumbarton Oaks Papers*, 25 (1971), p. 65.

(37) FLICHE et MARTIN, *op. cit.*, p. 542.

(38) *Op. cit.*, p. 73.

(39) C. MANGO, *op. cit.*, p. 23 ; E. STEIN, "Introduction à l'histoire et aux institutions byzantines", in *Traditio*, 7 (1949-51), p. 154, includes the populations of the reconquered West in this figure.

(40) *Op. cit.*, pp. 933-4.

(41) *Ibid.*, p. 922 ; JUSTINIAN, *Nov.*, 162.2 (a. 539). P. CHARANIS, *op. cit.*, p. 76 ; W. H. C. FRIEND, "The Monks and the Survival of the East Roman Empire in the Fifth Century", in *Past and Present*, 54 (1972), p. 10.

Justinian was the first Emperor to openly support and in some way encourage people to join the "sacred professions", as he called the holy orders. In his voluminous legislation ([42]) concerning these "honorable professions", Justinian emphasized the social function of the holy orders to the well-being of the entire community in the strongest possible terms : "When these holy persons pray to God ... our armies will be victorious and our cities well governed" ([43]). By the same token, he issued numerous laws containing instructions to bishops and abbots to apply strict selection criteria to ensure a high quality among the orders ([44]). Justinian's concern to raise the moral level of his clerical and monastic orders and thus limit their inflated numbers was also the concern of the Anonymous, Justinian's contemporary, when he writes : "Nowadays this thing [*i.e.* the careful selection of men for the holy orders] having been neglected has brought disgrace to the priesthood itself and affected the entire state to suffer a reduction in its power" ([45]).

Finally, a fourth factor which contributed to manpower shortages was the intense appeal of the pleasures of the hippodrome which was wasting away the Byzantine youth. The Anonymous considers the circus factions a group or *tagma* "more important, more numerous and more powerful" than all the other state *tagmata* because in his words : "it is made up, to a large extent, of a single age group being in its bloom" ([46]). The members of these factions "wage a civil or

(42) More than ten *Novels* deal with matters concerning the clergy and the monks. Of these the most important is *Novel* 133, issued in 539 where Justinian accepts only the cenobitic type of life for monastic institutions. In it is stipulated that if a monk is caught a second time leaving the monastery he will be enrolled in the army.

(43) *Nov.* 133.5.

(44) Especially relevant to our purpose is *Novel* 123 of 546 where abbots and bishops are asked to screen candidates and choose the worthy (*Nov.*, 123.17 ; 35).

(45) V.67 : *ἐκεῖνο μάλιστα ἐν φροντίδι ποιούμενοι, ὅ νῦν ἀμελούμενον αὐτῇ μὲν τῇ ἱερωσύνῃ ὕβριν, ὅλῃ δ' αὖ τῇ πολιτείᾳ δυνάμεως ἐλάττωσιν παρασκευάζει.*

(46) *τάγμα* is a favourite word frequently used by the Anonymous to describe the various social and professional groups and associations into which the sixth century Byzantine society was divided. The most important group is the *τάγμα τῶν ἀρίστων* from whom the king selects the members of the Senate, the ten high magistrates and two hundred members of the Supervisory Board (V.72-85). Next in importance comes the *στρατιωτικὸν τάγμα* or *φύλακες* (guardians) who make up the armed forces. At the bottom of the social scale are placed the numerous *τάγματα* such as

domestic war against themselves and the rest of the citizens ... and they cause more harm to the cities than a war brought about by an external enemy" ([47]). In fact, Menodorus, the teacher, in the midst of the discussion, bursts out crying, because, he says : "I suddenly turned aside and visualized, as if in a painting, the cities standing in a circle around their mother and queen city, and in my pity for their suffering I could not keep from weeping when I saw them maltreated by their own children ..." ([48]). And the cause of all this violence, destruction and bloodshed was simply the factions' obsessive adherence to their favourite colour, the Greens and the Blues, the sixth-century chariot racing teams. In the author's words : "the names of the colours are not a pretext for this civil war" ([49]).

Both speakers of the dialogue agree that this large, energetic and powerful group of young men "nowadays having propelled itself, it seems, to the peak of its power, it would require a remedy to restore it to a healthy condition" ([50]). Where the interlocutors disagree,

the *ἱερατικόν*, clergy and monks (V.65) the *συνηγορικόν*, advocates, and the *ἐγκωμιαστικόν*, panegyrists (V.102). To the *στρατιωτικόν* group, it seems, belong the young supporters of the athletic associations (V.97 ; 103).

(47) V.105 f. Much has been written in recent times about the Byzantine hippodrome factions and their activities during late antiquity. For a selective bibliography see A. Fotiou, "Byzantine Circus Factions and Their Riots", in *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 27 (1978), pp. 1-10. Alan Cameron in his *Circus Factions, Blues and Greens at Rome and Byzantium* (Oxford, 1976) writes : "The troublemakers in question must have been, not individual young men, but societies (or groups of societies) called *iuvenes* mentioned already in the third century source" (p. 77). Further, Cameron distinguished between the "youths who took part in the [sporting] activities themselves" who must have constituted only a minority and the "supporters' clubs no doubt likewise composed mainly of young people" (p. 79). Procopius' evidence on which Cameron's conclusions are mainly based is now clearly corroborated by the Anonymous ; especially in his *Secret History* Procopius paints a vivid picture of the violent behavior of these young men (7.10-38 ; 18.32-34).

(48) V.109.

(49) V.104. See Fotiou, *op. cit.*, p. 3 ff. and Alan Cameron, "Heresies and Factions", in *Byzantion*, 44 (1974), p. 92, *Circus factions*, Ch. X, pp. 271-296.

(50) The period the circus factions were most powerful and consequently most violent was from the accession of Anastasius I in 491 to the Nika revolt of 532 ; see Alan Cameron, *Porphyrius the Charioteer* (Oxford, 1973), p. 236. After the blow of 532, the factions – *δῆμοι* in the Byzantine sources – although they continued their activities, still never recovered their power so as to cause the same damage as before.

however, is the precise kind of "remedy" to be applied in order to put an end to their internecine fighting and restore order and peace in the cities. Menodorus takes a pessimistic view about these youths when he says : "I contend that such a group by nature is not inclined towards moderation because of poor upbringing and slothful living" ([51]). Alas, the argument stops short here, since the folio (308v) ends and the next folio on which the argument continues is lost. Thomasius, on the other hand, who, in my view, is the spokesman of the author in this instance, is an optimist. He feels that the factions should be placed under a "great state authority or office" which would apply the "strongest possible reins", and discipline them to exercise "moderation" ([52]). Although the "great authority" is not named, it must have been the "military", as this is borne out in the ensuing speech in which he argues that manpower is paramount for the preservation and growth of the state : "To put it simply", Thomasius argues, "aren't the health and the beauty, as many say, and I should add the strength of the state dependent on the bodies of its men ? Or does not power, in general, rest especially on the bodies of its men ? Or can a state be called and, in fact, remain great on account of its larger manpower and small because of its small manpower ?" ([53]).

The context leaves little doubt about the author's intention, which was to employ this riotous class of young men in a military capacity, not simply as a civilian militia, as they were frequently used in the sixth century ([54]), but as a combat force to defend the state from its numerous external enemies. Thus, we owe to the Anonymous author an extremely valuable piece of information about the circus factions : they were a numerous, powerful and riotous group composed of

(51) V.114.

(52) *Ibid.*

(53) V.99. In the constitutional plan devised by the Anonymous, the highest offices, *ἀρχαί*, are divided into civil, *πολιτικαί* and military, *στρατιωτικαί* or *πολεμικαί*. The ten top officials are appointed by the king from the group of the *ἄριστοι*. All social groups come under the administration of the state high officials and under the supervision of twenty "units" – civil and military – of a Supervisory Board or *τάξις*, made up of *ἄριστοι* as well.

(54) There is sufficient evidence in our sources which points out that the factions already by the sixth century had a quasi-military function and were used as a civilian militia to defend the city when threatened by an enemy. PROCOPIUS, *BP*, II.8.11 and Alan CAMERON, *Circus Factions*, p. 107 ff.

individuals in their prime of youth. The sixth-century author seems to be addressing to the Emperor the question : why not direct their energies into constructive channels by enlisting them into the armed forces to fight for the Empire ? Certainly examples of their fighting abilities were too familiar to everybody in Byzantine cities of the sixth century.

Carleton University.
Ottawa, Canada.

A. FOTIOU.

UNE NOTICE SUR LA FAMILLE CZARTORYSKI DANS LE *VAT. GR.* 2630 (*)

INTRODUCTION

Le *Vaticanus gr. 2630* est un recueil factice, composé de 103 feuillets tirés de 26 manuscrits différents. Dans la constitution de ce volume on a suivi vraisemblablement deux critères artificiels : tous ses fragments sont en papier et ils proviennent de manuscrits liturgiques.

Le f. 29, qui remonte à la première moitié du XVI^e^ siècle, contient la dernière partie d'un obituaire, probablement en annexe à un *typikon* ou à un autre recueil apparenté. L'intérêt de ce pauvre débris est d'avoir gardé une souscription avec des renseignements, en partie nouveaux, sur la famille polonaise des Czartoryski. La commémoraison elle-même s'achève sur une liste de noms qui pourraient eux aussi se référer à la même famille. Dans les deux parties on retrouve des mots slaves transcrits en lettres grecques.

Nous allons nous occuper successivement de la souscription, de l'obituaire et des mots slaves. Nous finirons par une synthèse de nos connaissances historiques sur la famille Czartoryski jusqu'au milieu du XVI^e^ siècle.

1. LA SOUSCRIPTION

Voici d'abord, en transcription diplomatique, le texte de la souscription, qui se trouve au verso du f. 29 :

(*) Les signataires de cet article se font un plaisir de remercier Mlle Enrica Follieri qui a confirmé quelques lectures douteuses ; Mgr Paul Canart qui a bien voulu revoir la rédaction finale et nous a prodigué ses conseils ; et M. Antonis Fyrigos qui a attiré notre attention sur le livre de Florentès. Les n^os^ 4-9 de l'article reviennent à M. Iwańczak ; M. Ziffer a rassemblé les données concernant les mots slaves (n° 3) ; M. Voicu est responsable de l'introduction, des n^os^ 1-2 et de la rédaction finale.

Τὸ παρὸν βραβεῖον ἐστὶ, τοῦ ὀρθοδοξωτάτου κνέζη Θεοδώρου | Μϊχαηλοβίσζϊα Σζωρτορίησκαβο κνεγίνε (sic) γεγκῶ· Αἰκατε|ρίνης· σινᾶ εγώ· κνέζη 'Αλεξάνδρας· καὶ ἑτέρων αὐτοῦ παιδίων, | κνέζη 'Ιωβάνου· καὶ θυγάτηρ, κνεγίνη "Αννη.

Ce court texte pose un problème de langue ; même s'il est écrit entièrement en lettres grecques, il est aisé d'y reconnaître des mots et des tournures syntaxiques slaves tels le possessif εγώ / γεγκῶ ou les génitifs finissant en [a] (Μϊχαηλοβίσζϊα, σινᾶ). Dans la transcription qui suit, les mots appartenant aux deux langues sont présentés dans leurs alphabets respectifs :

Τὸ παρὸν βραβεῖον ἐστὶ τοῦ ὀρθοδοξωτάτου κνέζη Θεοδώρου Михайловича Чорторыйскаво, кнегины ієго Аἰκατερίνης, сына его κνέζη Александра, καὶ ἑτέρων αὐτοῦ παιδίων, κνέζη 'Ιωβάνου, καὶ θυγάτηρ, кнегины Анны.

Relevons ce que cette présentation a d'arbitraire. Malgré son origine slave, κνέζης a été considéré comme un mot d'emprunt, car il est attesté ailleurs en grec (1). Nous aurions pu choisir le même traitement pour son féminin *kneginy*, dont la phonétique paraît indiquer qu'il dérive d'un parler slave méridional plutôt que d'un dialecte oriental ; mais puisque apparemment on n'en connaît aucune autre transcription grecque et puisque le mot ne paraît pas avoir été totalement grécisé (comme il appert des variations dans la désinence du génitif), nous avons laissé la question en suspens. Les deux variantes du possessif *ego* pourraient remonter à des orthographes différentes, mais nous ne saurions exclure que la forme ієго ne soit qu'une transcription phonétique. A la place de Чорторыйскаво, qui est une transcription phonétique, on pourrait proposer aussi l'orthographe normalisée Чорторыйскаго. Pour βραβεῖον ἐστὶ nous avons gardé l'accentuation phonétique médiévale et moderne à la place de l'orthographe classique βραβεῖόν ἐστι. Le nom 'Ιωβάνου est une transcription phonétique de 'Ιωάννου, peut-être sous l'influence de la forme slave du nom, Ivan ou Iwan (Иванъ). La forme 'Αλεξάνδρας, qui juxtapose la désinence du génitif féminin grec au génitif masculin slave, a été normalisé en Александра pour la mettre en accord avec le titre

(1) Cf. Ch. DUCANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis. I*, Lugduni 1688, col. 671, s.v. Κνέζης (transcrit quelquefois aussi κνένζης ou κνέντζης). Cependant, nous n'avons pas pu identifier l'édition des lettres papales par Habert et Goar où Ducange a trouvé ces transcriptions.

κνέζη «duc», qui s'y réfère, et avec les sources historiques qui font état d'un fils appelé Alexandre parmi les enfants de Théodore Czartoryski. Cette dernière faute pourrait indiquer que le scribe était de langue grecque, ce qui serait en accord avec son style d'écriture.

Malgré une syntaxe boiteuse, la traduction de la souscription ne pose pas de problèmes particuliers :

«Cet obituaire appartient au très orthodoxe duc Théodore, fils de Michel Czartoryski, à sa femme (*litt.* sa duchesse) Catherine, à son fils le duc Alexandre, et à ses autres enfants, le duc Ivan et sa (*litt.* la) fille, la duchesse Anne».

Le seul mot dont la traduction doit être justifiée est βραβεῖον, qui dans les dictionnaires courants signifie seulement «prix, récompense, etc.». Quoique rarement, il est attesté aussi dans le sens d'«obituaire» ([2]).

2. L'OBITUAIRE ([3])

Voici une transcription diplomatique de la liste des défunts :

[f. 29^{r}] Ἀνδρέου · Ἀλεξανδρας · Ἐλένας · | Παύλας · Θεοδοσίου · Κόσμϊας · | Ἡνούκου (sic) Μάβρου · Φεβρονίας | Ἰακώβου · Θεοδώρας · Ἰωνᾶ | Παφνουτίου ἱερομονάχου · | Ἀλεξάνδρας · Θεοδοσίου · | Μελανίας · Ἄννης · *τοῦ πολέμου / τελειωθέντων,* Ἡλιοῦ · Ῥωμανοῦ | Ἰωάννου · Δαμϊανοῦ · Ἰσηδώ|ρου · Θεοδώρου · Σάβα · Φϊλί|ππου · Μανουὴλ · Μαλοθέας | Παφνουτίου · Παντελεήμονος · | Εὐσταθίου · Ἰσαακίου · Ἀν|δρέου · Γενναδίου ἀρχϊμαν|δρίτου · Νϊκηφόρου ·

(2) Cf. Ch. G. FLORENTÈS (Φλωρεντής), *Βραβεῖον τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Ἁγ. Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου Πάτμου* (= Διπτύχων Παράφυλλα 1), Athēnai 1980, p. ιγ'. Dans sa notice, qui, pour le sens d'obituaire, ne fait état que d'une tradition orale propre au monastère de Patmos, Florentès affirme que le terme βραβεῖον signifie aussi «inventaire» ou «recueil d'actes». Dans l'impossibilité où nous sommes de déterminer de façon assurée la véritable nature du document d'où provient le feuillet, «obituaire» semble être la traduction la plus adaptée. Par ailleurs il est évident que les sens mentionnés par Florentès pour βραβεῖον dérivent d'une confluence avec βρέβιον qui est attestée aussi par la *Guida*, où il est renvoyé de βραβεῖον à βρέβιον et vice versa (cf. A. ADLER, *Suidae Lexicon. I* (= Lexicographi Graeci I), Lipsiae 1928, pp. 492 et 494).

(3) Pour compléter la description du contenu du feuillet, il faut relever qu'une main plus tardive a gribouillé sur le verso du f. 29 quelques mots grecs : τοι τέλος εὑρικα c'est-à-dire τί τέλος εὕρηκα.

Στεφάνου | 'Ιω<β l. manu supra l.>άνου ἱερέως · Θεοδοσίου | 'Εμελϊανοῦ · 'Ιουστίνης · 'Ο|νουφρίας · Οὐκολήνης · (sic) Να[f. 29^{v}]ταλίας 'Αναστασίου · κνέζη Θεο|δώρου · κνέζη Βασϊλείου · | κνέζη Μϊχαὴλ · πᾶν Κλημέντϊος · | κνέζη Βασϊλείου · κνέζη Μϊχαὴλ · | κνεγίνης Θεοδώρας · κνεγίνης · | Εὐδοκίας · κνεγίνης 'Αγαθονίας | κνεγίνης, 'Ελένης · κλεγίνης (sic) Μαρίας · | κνεγίνης Μαρίας · Θεοδώρας μο|ναχῆς · Θεοδώρας μοναχῆς · 'Ιω|αννϊκίου μοναχοῦ [secunda manu in rasura : Θ(ε)οδολο μοναχοῦ] | Μηχαὴλ.

Ce texte aussi utilise des mots slaves : à κνέζη et κνεγίνης, que nous avons déjà trouvés dans la souscription, vient s'ajouter πᾶν «seigneur», du slave панъ, dans l'expression πᾶν Κλημέντϊος, qui demeure incompréhensible.

La plupart des noms de défunts sont d'origine grecque et sont connus par ailleurs, avec deux exceptions cependant : 'Ηνούκου et Οὐκολήνης ne paraissent être attestés ni en domaine grec ni en slave (4).

Un dernier point mérite d'attirer notre attention : la partie finale de la liste semble énumérer, en ordre descendant, les ancêtres de Théodore Czartoryski et leurs femmes. On aurait ainsi une généalogie de la famille, dont la structure serait la suivante :

(4) Du moins, ils n'apparaissent pas dans les répertoires onomastiques usuels. Pour le domaine slave nous avons pu consulter : F. MIKLOSICH, *Die Bildung der slavischen Personen- und Ortsnamen*, Wien 1860[1] ; Heidelberg 1927[2] ; M. MOROŠKIN, Славянский именослов или собрание славянских личных имен в алфавитном порядке, Sankt Peterburg 1867 ; et B. O. UNBEGAUN, *Russian Surnames*, Oxford 1972.

Pour le côté grec nous avons eu recours à F. PREISIGKE, *Namenbuch enthaltend alle griechischen, lateinischen, ägyptischen, hebräischen, arabischen und sonstigen semitischen und nichtsemitischen Menschennamen, soweit sie in griechischen Urkunden (Papyri, Ostraka, Inschriften, Mumienschildern usw) Ägyptens sich vorfinden*, Heidelberg 1922 ; D. FORABOSCHI, *Onomasticum alterum papyrologicum. Supplemento al Namenbuch di F. Preisigke* (= Testi e documenti per lo studio dell'antichità. Serie papirologica 2, 16), Milano-Varese 1971 ; W. PAPE et G. E. BENSELER, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen* (3. Aufl.), Braunschweig 1911.

La consultation de l'index de F. DORNSEIFF et B. HANSEN, *Reverse-Lexicon of Greek Proper-Names - Rückläufiges Wörterbuch der Griechischen Eigennamen*, Chicago 1978, n'apporte rien de nouveau en ce qui concerne 'Ηνούκου, mais nous permet de rapprocher, non sans hésitation, Οὐκολήνη d'un nom déjà connu : Εὐκολίνη (cf. *ibid.*, p. 58 ; PAPE et BENSELER, t. I, p. 410.).

Théodore, marié avec Théodora, parents de
Basile, marié avec Eudokia, parents de
Michel, marié avec Agathonie, parents de
Basile, marié avec Hélène, parents de
Michel, marié avec Marie, parents de notre Théodore.

Cette solution, qui, comme on le verra, n'est confirmée qu'à moitié par les sources historiques connues, suppose que la deuxième Marie mentionnée dans la liste est simplement une dittographie. Il ne paraît pas possible de déterminer si les autres noms qui y apparaissent appartiennent à d'autres membres de la famille, qui auraient, par exemple, vécu dans l'état monastique.

3. Les mots slaves

Il n'est pas très fréquent de trouver des mots slaves transcrits à l'aide de l'alphabet grec ([5]). Étant donné la différence entre les deux systèmes phonétiques, il est souvent difficile de passer de la transposition grecque à la forme sous-jacente, surtout si, comme dans notre cas, il est impossible de déterminer de façon précise le parler slave dont il est question. A ce fait il faudra ajouter les incohérences du scribe, comme l'exemple déjà mentionné de la double transcription γεγκῶ | εγώ.

Voici une liste des mots slaves attestés par la souscription et par l'obituaire avec les problèmes qu'ils posent.

1. Μϊχαηλοβίσζϊα < Михайловича : à remarquer la transcription σζϊ pour le son [č], à la différence du mot suivant.

2. Σζωρτορίησκαβο < Чорторыйскаво : ici [č] est représenté par σζ ([6]) ; la désinence du génitif [-avo] plutôt que [-ago] renvoie, semble-t-il, à l'influence de la région de Moscou ([7]), où cette désinence est attestée pour le génitif des adjectifs dès le XV[e] siècle.

(5) Cf., pour quelques exemples, P. Schreiner, «Slavische Lexik bei byzantinischen Autoren», in : *Festschrift für Herbert Bräuer zum 65. Geburtstag am 14. April 1986* (= Slavistische Forschungen 53), Köln-Wien 1986, pp. 479-490.

(6) Pour une troisième façon de transcrire le même son, cf. Schreiner, *art. cit.*, p. 481 : τζέρβη < чрьвь.

(7) M. S. Flier, «The origin of the desinence *-ovo* in Russian», in : V. Markov et D. S. Worth (eds.), *From Los Angeles to Kiev. Papers on the occasion of the Ninth International Congress of Slavists, Kiev, September, 1983*, Columbus 1983, pp. 85- 104, surtout p. 87.

3. γεγχῶ < ıєго / εγώ < его nous avons déjà fait état des différentes explications qu'on peut proposer de cette double orthographe. Le grec γε est un équivalent connu du slave ıє ([8]).

4. σινᾶ < сына : la transcription ne présente aucune particularité si ce n'est le fait du circonflexe clairement indiqué sur la deuxième syllabe, qui ne paraît répondre à l'accent tonique d'aucun parler slave connu.

5. πᾶν < панъ «seigneur» : puisque la syntaxe exige un génitif, on s'attendrait à une forme пана ou bien пану ; il faudra donc supposer que l'expression πᾶν Κλημέντϊος, au nominatif en grec et en slave, soit une formule figée qu'on ne savait plus analyser (et dont la portée historique nous échappe). Le mot панъ est un emprunt au slave occidental, que, dans le domaine du slavon de l'église, l'on rencontre surtout en Russie Blanche et en Ukraine.

6. κνεγίνε / κνεγίνη / κνεγίνης / κλεγίνης < к(ъ)негъны ou к(ъ)нѧгъны. Le traitement de ces génitifs singuliers pose des problèmes que nous n'avons pas pu résoudre de façon satisfaisante. Les désinences des formes slaves restituées renvoient à une déclinaison non palatalisée (nominatif к(ъ)негъна), sans qu'on puisse toutefois exclure une alternance avec un génitif к(ъ)негъне, d'un nominatif к(ъ)негъня. Tout comme pour le mot suivant, la phonétique de ces formes paraît indiquer un emprunt à une langue slave méridionale, car dans les parlers slaves orientaux la nasale de la première syllabe ne se dénasalise pas en [e], mais en [ja], donnant des formes comme княжина ou княгиня. Mais à l'hypothèse d'un terme déjà grécisé dans le langage administratif on opposera le fait des oscillations dans l'orthographe, qui pourraient indiquer une hésitation de la part du scribe même ; dans ce cas il faudra supposer, faute de mieux, que le grec représente une transcription de к(ъ)нѧгъны (prononcé [kănē-gănʏ]) avec perte de la nasalisation. L'obituaire utilise κνεγίνης, encore une fois avec une double désinence du génitif ([9]).

7. κνέζη : puisque cette forme est attestée ailleurs en grec, il vaut mieux la traiter en génitif byzantin plutôt que de penser a une transcription pure et simple du nominatif slave к(ъ)незь.

(8) Cf. SCHREINER, *art. cit.*, p. 481 : γέορ < ıєръ ; γερῆ < ıєры ; γέρ < ıєрь.

(9) Voir plus haut, dans la souscription, le cas d'Александра. Pour un autre exemple de grécisation de la désinence, cf. SCHREINER, *art. cit.*, p. 484-485 : νεδάλας pour νεδάλα < недѣла, ἡμέρα ἄπραχτος.

Même si les mots relevés ne se trouvent ensemble dans aucun parler slave, le tableau qu'on retire de cette liste a une certaine cohérence, si l'on suppose que plusieurs influences se font jour dans la transcription de la souscription et de l'obituaire. D'abord, l'évolution phonétique du génitif masculin *-avo* < *-ago* nous ramène à la région de Moscou. Панъ témoigne de l'influence des parlers des terres orthodoxes, Russie Blanche et Ukraine. Ce fait est en accord avec les données historiques mêmes qu'on peut déduire d'un texte où il est question d'une famille polono-lituanienne.

Finalement, la forme κνέζη (peut-être avec son féminin κνεγίνη), qui doit remonter à un parler slave méridional, trahit probablement une terminologie administrative déjà établie en domaine grec.

4. Théodore Czartoryski

Allant du plus connu au moins connu, notre recherche commencera par présenter les personnages nommés dans la souscription, pour nous occuper, en un deuxième moment, des renseignements, moins sûrs, qu'il est possible de tirer de l'obituaire lui-même. Nous parlerons en premier lieu de Théodore (Fédor) Czartoryski, le dédicataire du manuscrit, dont il est dit qu'il est fils d'un Michel (Michał) et père de trois enfants : Alexandre, Ivan et Anne.

A la lumière de ces données, qui coïncident avec celles d'autres sources historiques, nous retrouvons notre Théodore dans un membre de la famille Czartoryski mort vers 1542 ([10]). Il s'agit d'un personnage somme toute secondaire, qui est mentionné pour la première fois en 1489, lorsque le roi Casimir IV Jagellon lui octroie le droit de lever des impôts dans la région de Loutsk (Łuck) en Volynie. Neuf ans plus tard il aurait gagné contre son cousin Semen Aleksandrowicz un procès qui portait sur le partage de l'héritage familial.

D'autres souverains polonais se sont montrés favorables à Théodore. En 1501 il reçoit du roi Alexandre Jagellon un privilège concernant trois terrains à Klewań et en 1505 Sigismond I[er] lui confie la protection d'un monastère à Peresopnica. Selon une pratique très

(10) J. Wolff, *Senatorowie i dygnitarze wielkiego księstwa Litewskiego 1386-1795*, Kraków 1885, p. 23 ; J. Wolff, *Kniaziowie Litewsko-Ruscy od końca czternastego wieku*, Warszawa 1895, pp. 24-25 ; A. Boniecki, *Herbarz Polski. III*, Warszawa 1900, p. 323.

répandue dans la partie de la Ruthénie appartenant aux Jagellons, Théodore prend en bail les biens du monastère de Peresopnica, qui sont une source importante de revenus, et y fait édifier le château et le bourg de Bielew. Du même roi Sigismond il obtient en 1511 le village de Litowiż et en 1517 il achète le village de Kusko de la famille Korecki.

On sait aussi qu'il a eu souvent des démêlés judiciaires. En 1529 il reçoit des privilèges concernant les profits des marchés et des tavernes du château de Bilhorod, mais l'année suivante il est convoqué en justice par le maréchal de Volynie et le staroste de Włodzimierz, le prince Sanguszko ([11]). D'autres litiges, concernant le partage des sujets entre le château de Czartorysk, sur le fleuve Styr, et celui de Pińsk (qui appartenait à la reine Bona, femme du roi Sigismond), ne seront réglés qu'en 1537, par une commission dont fait partie Théodore lui-même et qui procède à la délimitation des biens royaux et de la famille Czartoryski.

Théodore occupe aussi des postes administratifs de médiocre importance. Depuis 1522 ou 1523 jusqu'à sa mort il est staroste de Loutsk et dans ce rôle il doit faire face aux Tatars, comme il est dit explicitement dans un document royal du 19 mai 1541, qui enjoint «au staroste de Loutsk, le prince Théodore Michalowicz Czartoryski d'envoyer son fils Alexandre avec son cortège et tous les princes, les seigneurs et les gentilshommes de campagne contre les Tatars qui marchent sur la Volynie» ([12]). C'est la dernière mention connue de Théodore. Sa mort doit dater de l'année suivante, car le 18 décembre de 1542 le prince André Michalowicz Sanguszko est nommé staroste de Loutsk «après la mort du prince Théodore Michalowicz Czartoryski».

5. Le père : Michel (Michał) Czartoryski

La souscription indique que le père de Théodore s'appelait Michel ; il s'agit sans doute de Michał Wasylewicz Czartoryski, dont le nom apparaît dans des sources des années 1430-1478 ([13]). Avec ses frères Alexandre et Ivan, ce prince est un des premiers personnages histo-

(11) *Archiwum książąt Sanguszków. III*, Lwów 1890, p. 359.
(12) *Archiwum książąt Sanguszków. IV*, Lwów 1890, p. 286.
(13) *Encyklopedyja powszechna Orgelbranda. VI*, Warszawa 1861, pp. 215ss.

riquement attestés de la famille Czartoryski. Tous trois étaient du nombre des partisans du grand-duc de Lituanie Świdrygiełło, qui voulait défaire l'union entre la Lituanie et la Pologne. Il est permis de supposer qu'en 1435 il participa aux côtés de Świdrygiełło à la bataille de la Święta.

Il est probablement le premier des Czartoryski de Klewań. Entre 1430 et 1451 il est le maréchal de cour de Świdrygiełło en Volynie ([14]). En récompense pour ses services Świdrygiełło lui octroie des possessions, parmi lesquelles nous pouvons mentionner : Ryczów sur le Styr, le couvent de St-Nicolas à Klewań, Suchowce, Derewiane, Ałyszów.

Avec ses frères Ivan et Alexandre, Michel était favorable à une plus grande autonomie de la Lituanie dans le cadre de l'union entre la Pologne et la Lituanie et s'opposait à l'expansion polonaise sur les territoires appartenant au grand-duché de Lituanie ou sous sa tutelle. Sa position à cet égard se montre lors du passage, après la mort de Świdrygiełło, de Loutsk sous la domination lituanienne et non polonaise ([15]). Ceci n'a pas empêché Michel de faire carrière dans l'administration, puisqu'il a été nommé gouverneur de Bracław, poste dont l'importance stratégique était considérable.

En 1463 l'opposition de Michel à l'influence croissante de l'État polonais se fait jour de façon sanglante lorsqu'un bataillon de 500 mercenaires polonais en route vers Caffa en Crimée, qui était alors assiégée par les Turcs, fait halte à Bracław et tue un civil dans une dispute. La vengeance de Michel Czartoryski est terrible, car des 500 soldats seulement cinq échapperont à la mort. Cet événement a eu des conséquences tragiques pour la ville de Caffa, dont il a accéléré la chute entre les mains des Turcs.

En 1474, à l'occasion d'une des nombreuses incursions des Tatars sur les territoires de la monarchie polono-lituanienne, on reprochera à Michel de ne pas avoir agi de façon assez énergique, de «ne pas avoir voulu s'unir aux Polonais» dans la défense commune contre les envahisseurs, et on ira jusqu'à le soupçonner de trahison. Quatre ans plus tard une nouvelle invasion tatare détruira par le feu Bracław et

(14) Акты относящиеся к истории южной и западной России. *I*, Petersburg 1863, p. 11.

(15) O. HALECKI, *Ostatnie lata Świdrygiełły i sprawa wołyńska za Kazimierza Jagiellończyka*, Kraków 1915.

Michel parviendra avec peine à se sauver dans son château. C'est une des dernières mentions du prince, dont nous savons qu'il était déjà mort en 1489.

6. La femme : Catherine

La souscription mentionne aussi la femme de Théodore Czartoryski. Il s'agit là d'un détail assez intéressant, car jusqu'ici on ne connaissait pas son nom. Les sources consultées sont partagées entre plusieurs hypothèses sur son origine, mais aucune n'indique son prénom, quoiqu'on ait conjecturé qu'elle s'appelait Sofia ([16]).

On suppose d'habitude qu'elle était la fille du duc André (Andrzej) Aleksandrowicz Sanguszko ([17]), mais aussi qu'elle aurait appartenu à la famille Ostrogski. Dans un traité d'héraldique polonaise on pense même que Théodore aurait eu deux femmes : la première une Sanguszko, la deuxième une Ostrogski, sans toutefois donner leurs prénoms ([18]).

Même si habituellement on pense que Théodore n'aurait eu qu'une seule femme, provenant de la famille Sanguszko, nous savons que le prince Constantin (Konstanty) Ostrogski appelait Théodore son «ziat» ([19]). Le terme est ambigu, car il peut indiquer soit un beau-fils soit un beau-frère, ce qui ferait de la femme de Théodore la fille, la sœur ou la nièce de Constantin Ostrogski.

La souscription de notre manuscrit ne donne aucun renseignement à ce propos. Quant à la provenance de Catherine, nous nous rallions à la thèse traditionnelle d'après laquelle elle pourrait être une des sept filles d'André Sanguszko celle justement dont nous ignorons le nom ([20]).

(16) F. Piekosiński (éd.), *Ks. Wojciecha Wijuka Kojałowicza S. J. Herbarz rycerstwa W. X. Litewskiego*, Kraków 1897, p. 12 (l'ouvrage de Kojałowicz remonte au XVII[e] siécle).

(17) J. Wolff, *Kniaziowie*, p. 25 ; W. Dworzaczek, *Genealogia*, Warszawa 1959, tab. 173. André Sanguszko qui était un personnage assez important pour son temps, avait occupé de nombreuses charges : dans les années 1498-1502 il était gouverneur de Krzemieniec, en 1500 il était aussi gouverneur de Bracław et Winnica, en 1508-1531 il était staroste de Włodzimierz et en 1522 maréchal de Volynie.

(18) A. Boniecki, *Herbarz. III*, p. 323.

(19) A. Boniecki, *Poczet rodów w Wielkiém Księstwie Litewskiém w XV i XVI wieku*, Warszawa 1887, p. 34.

(20) W. Dworzaczek, *Genealogia*, tab. 173.

7. Les fils : Alexandre, Ivan et leur sœur Anne

En dernier lieu la souscription nous renseigne à propos des enfants de Théodore Czartoryski. En ce qui concerne les noms et la succession chronologique des enfants, cette notice est en harmonie avec les sources consultées. Celles-ci font toutefois état de deux autres cadets, dont la date de naissance demeure inconnue.

Alexandre (Aleksander) est un personnage assez connu ([21]), dont nous ignorons cependant la date de naissance ; il s'est fait remarquer très tôt dans la lutte contre les Tatars, surtout en 1527 lorsque, près de Kiev, il assaillit des Tatars qui revenaient d'une incursion, parvenant à libérer de nombreux prisonniers et à récupérer un riche butin. En 1547, lors du partage avec son frère Ivan du patrimoine de son père, il prit Czartorysk et Litowiż, tandis qu'Ivan retenait Klewań et Bilhorod. Plus tard il deviendra staroste de Włodzimierz, et en 1566 sera le premier voïvode de Volynie, au moment où le roi Sigismond transforma la starostie de Loutsk (qui avait été pendant longtemps administrée par son père) en voïvodie de Volynie. Alexandre se montra partisan d'une union plus étroite entre la Pologne et la Lituanie à la diète de Lublin de 1569 ([22]). La même année il écrira son testament et se retirera de la scène politique ; il mourra au début de 1571.

Ivan ([23]), son frère cadet, apparaît dans les sources en 1542, lorsque, dans son testament, Sasin Hawsowicz lègue aux deux frères une partie du village de Tudorów. En 1546 il entame contre Beata Ostrogska un procès qui s'achève en 1551 avec une nouvelle répartition des biens des Ostrogski. Quatre ans plus tard il mène une autre action judiciaire, cette fois-ci contre la famille Radziwiłł. Sa position politique, tout comme celle de son frère Alexandre, était favorable à l'union polono-lituanienne. En 1564, lors des délibérations de la diète sur la question de l'union, Ivan était député «ex ordine ducum et baronum» ([24]). La même année il est administrateur de la voïvodie de Kiev en remplacement de Constantin Ostrogski. Nous savons qu'en

(21) *Encyklopedyja powszechna Orgelbranda. VI*, pp. 217s ; J. Wolff, *Kniaziowie*, pp. 25-27 ; *Polski Słownik Biograficzny. IV*, Kraków 1938, p. 272.

(22) *Volumina legum. II*, Petersburg 1859, p. 766.

(23) A. Boniecki, *Poczet rodów*, pp. 34s ; J. Wolff, *Kniaziowie*, pp. 29s.

(24) *Volumina legum. II*, p. 646.

1547 il s'était marié avec Anna Zasławska d'Ostrog ([25]). La date de sa mort n'est pas connue, mais nous pouvons la situer dans les années 1566-1567.

Nous savons très peu de chose sur la fille de Théodore évoquée par la souscription : en 1537 elle était mariée à Basile (Wasyl) Bohdanowicz Czyż :, écuyer lituanien et gouverneur de Krzyczew et Najalew ([26]). On ignore tout sur son sort après cette date.

Théodore Czartoryski eut encore deux autres filles, qui ne sont pas mentionnées dans la souscription, probablement parce qu'elles n'étaient pas encore nées. Théodora se maria deux fois, la première avec Michał Michałowicz Świniuski, mort en 1553. A Baltazar Gniewosz Olechowski, son deuxième mari et le secrétaire du roi, Théodora légua en 1567 tous les revenus et les biens mobiliers qu'elle avait hérités de son premier mari. Elle mourut l'année suivante ([27]).

Le nom de la dernière fille n'est pas tout à fait assuré : Nastasie ou Anastasie. En 1560 Piotr Bohdanowicz Chreptowicz déclare avoir reçu lors de son mariage avec Nastasie, «la sœur des princes Aleksandre et Ivan Teodorowicz Czartoryski», la dot promise. Nous rencontrons le nom de Nastasie encore une fois en 1578 ([28]).

Toutefois, même si la souscription ne mentionne que trois des cinq enfants de Théodore Czartoryski, parce que, vraisemblablement, elle est antérieure à la naissance de ses deux dernières filles, cela n'est pas d'un grand secours pour mieux la dater. En effet, nous ignorons les dates de naissance de tous les fils de Théodore. Toutefois la dédicace a dû être écrite pendant la troisième décennie du XVI[e] siècle.

8. L'OBITUAIRE

L'hypothèse qu'on puisse extraire de la dernière partie de l'obituaire une sorte de généalogie des Czartoryski nous oblige à revenir sur le peu que nous savons de la toute première période de cette famille, dont le rôle dans la formation de la Pologne et de la Lituanie modernes est bien connu. A la différence des XVIII[e]-XIX[e] siècles, qui ont vu l'apogée de la dynastie et ont été bien étudiés, les origines des

(25) W. DWORZACZEK, *Genealogia*, tab. 181.
(26) W. DWORZACZEK, *Genealogia*, tab. 181 ; J. WOLFF, *Kniaziowie*, p. 25.
(27) J. WOLFF, *Kniaziowie*, p. 25 ; W. DWORZACZEK, *Genealogia*, tab. 181.
(28) *Ibid.*

Czartoryski à la fin du moyen âge demeurent mal connues, faute de documents suffisants, car pour la période qui nous intéresse les sources ne sont ni abondantes ni très claires.

Sur la provenance des Czartoryski on émet deux avis opposés. D'après certains ils seraient ruthènes ; cependant, en général on les considère d'origine lituanienne, apparentés à la famille des grands ducs de Lituanie et tout spécialement à son représentant le plus célèbre au XIV[e] siècle, Giedymin ([29]). Les annales ruthènes appelées Воскресенский латопис s'expriment au sujet des ducs de Lituanie de la façon suivante : «le quatrième fils de Giedymin fut le *knjaz* Olgierd, qui eut douze fils... Et le troisième fils d'Olgierd est Constantin Czartoryski ; le fils de Constantin est Basile (Wasyl) ; et les fils de Basile : Ivan, qui n'a pas d'enfants, et aussi Alexandre et Michel ; les fils d'Alexandre : Michel, Vladimir, Semen ; les fils de Michel (sont) André et Théodore» ([30]). Celui-ci est le dédicataire de la souscription. Des généalogies semblables se trouvent dans d'autres annales ruthènes du XVI[e] siècle ([31]).

Toutefois ces sources ne résolvent pas définitivement le problème, car elles sont postérieures de deux siècles à Giedymin et ne sont pas confirmées par des chroniques plus anciennes. Nous avons déjà rappelé que les premières données assurées concernent les trois frères Ivan ([32]), Alexandre ([33]) et Michel, les fils de ce Basile qui, somme toute, demeure assez mystérieux. Remarquons que les sources contemporaines aux trois frères ne les font jamais descendre d'Olgierd ou de Giedymin ([34]).

Après la chute de Świdrygiełło, les trois frères, qui prônaient la séparation entre la Lituanie et la Pologne, se trouvent être parmi les organisateurs de l'assassinat du grand-duc Sigismond Kiejstutowicz en 1440 dans le château de Troki. Lorsqu'il s'agit de désigner l'auteur même de l'homicide, les sources contemporaines sont partagées entre

(29) Cf., par exemple, J. WOLFF, *Ród Gedimina*, Kraków 1886 ; K. AVIŽONIS, *Die Entstehung und Entwicklung des litauischen Adels im 13. und 14 Jh. bis zur litauisch-polnischen Union 1385*, Berlin 1932 ; J. OCHMAŃSKI, *Dawna Litwa. Studia historyczne*, Olsztyn 1986, pp. 19ss.

(30) Полное Собрание Русских Летописей. *VII*, Petersburg 1856, p. 255.

(31) *Ibid. XVII*, Petersburg 1907, pp. 598 et 611.

(32) *Polski Słownik Biograficzny. IV*, pp. 275-276.

(33) *Ibid.*, p. 271.

(34) Voir ci-dessus, note 14.

Ivan et Alexandre. Tout laisse penser que l'assassin ait été celui-ci, car lui seul chercha refuge à l'étranger, dans le grand-duché de Moscou, où d'ailleurs il fit une carrière politique assez remarquable en devenant gouverneur de Pskov ([35]) et de Novgorod Veliki ([36]), pour ne revenir en Lituanie qu'en 1461 ([37]) et y recevoir l'accueil favorable du Casimir Jagellon, qui était le roi de l'état polono-lituanien.

A cause de la participation de ses membres à l'assassinat du souverain la famille Czartoryski aurait dû tomber en disgrâce. Mais, s'il en fut ainsi, leur disgrâce fut très courte, car déjà en 1442, c'est-à-dire deux ans après le meurtre, Michel Czartoryski accompagne le roi polonais Ladislas III en Hongrie, où il reçoit à Buda le privilège royal qui nomme les trois frères, Ivan, Alexandre et Michel ([38]). Dans ce diplôme le roi les autorise à utiliser le blason de type lituanien qui était déjà celui de leurs ancêtres et les appelle ses «fratres» et «consanguinei».

Ce document, dont l'authenticité a été mise en doute ([39]), ne fait aucune référence à la généalogie de la famille. Les termes «fratres» et «consanguinei» semblent suggérer un parenté avec la famille royale, mais il n'est pas exclu qu'il puisse s'agir simplement d'une formule conventionnelle ([40]).

Le privilège de 1442 sera confirmé en 1569 ([41]) par le roi Sigismond Auguste en faveur d'Alexandre Teodorovicz Czartoryski lors de

(35) Полное Собрание. *IV*, Petersburg 1848, p. 217 ; N. M. KARAMZIN, История государства Российскаго. *V*, Petersburg 1843, p. 129, note 314.

(36) Полное Собрание. *IV*, p. 214.

(37) N. M. KARAMZIN, История. *V*, p. 206.

(38) B. PAPROCKI, *Herby rycerstwa polskiego*, Kraków 1584, repris dans l'éd. de K. J. TUROWSKI, Kraków 1858, p. 828 : «Significamus tenore praesentium etc. quomodo cupientes fratrum nostrorum Illustrium Ivonis, Alexandri et Michaelis Ducum de Czartorejsko honori intendere, qui singulari affectione et fidelitate erga nostram Majestatem et inclitam Coronam Regni nostri Poloniae se exhibent, et exercent, pro eorum Ducali statu et promotione etc. praefatos Duces et consanguineos nostros, communiter et divisim, Sigillo eorum Ducali frui, quo ex Avo, et Patre ipsorum uti consveverunt, scilicet equo, cui subsidet vir armatus, gladium evaginatum manu tenens, volumus et decernimus approbamus et concedimus perpetue ac in aevum. Actum Budae Feria 5ta proxima ante Festum S. Viti Anno D. 1442».

(39) Cf., par exemple, K. STADNICKI, *Bracia Władysława Jagiełły*, Lwów 1867, p. 393.

(40) *Encyklopedyja powszechna Orgelbranda. VI*, p. 209.

(41) B. PAPROCKI, *Herby*, p. 829 ; *Ks. Wojciecha Wijuka Kojałowicza S. J. Herbarz*, p. 11.

la diète de Lublin. Ce deuxième document, dont l'authenticité a aussi été suspectée, fait état des mérites de la famille en ce qui concerne l'union polono-lituanienne et affirme que les Czartoryski ont des liens de parenté avec la famille royale ([42]).

8.1. Basile Czartoryski ([43])

Basile, reconnu unanimement par les sources comme le père d'Ivan, Alexandre et Michel Czartoryski ([44]), est un personnage clé pour l'interprétation de l'obituaire, mais, encore une fois, nous ne savons que très peu de choses sur son compte. En 1393 il est dit que le prince Basile, fils «ducis Constantini felicis memoriae» ([45]) demeurait à la cour de Ladislas Jagellon. Nous retrouvons encore la mention d'un Basile duc en 1417, mais rien ne permet d'affirmer avec une totale certitude que ce soit le même Basile qu'en 1393, le nom et la charge étant assez répandus à l'époque ([46]).

Comme nous l'avons déjà dit, ce Constantin père de Basile était probablement le fils d'Olgierd Kiejstutowicz, frère du roi Ladislas. Il s'agit, en tout cas, de la version des *Latopisi* ruthènes du XVI[e] siècle et de la généalogie des ducs de Lituanie que nous avons rappelée plus haut.

Toutefois, tout n'est pas clair à propos de Constantin ([47]). Par exemple, H. Paszkiewicz en a mis en doute l'existence ([48]) se basant sur le fait que rien ne vient confirmer les témoignages que nous avons cités, qui datent du XVI[e] siècle. A son avis Constantin était fils de Koriat Michał, le frère d'Olgierd.

(42) «Nam et antiquissima est et cum inclyta Jagellonum familia ex qua nos paternum genus ducimus sanguinis vinculo conjuncta» (K. Stadnicki, *Bracia*, p. 396, note 34).

(43) *Polski Słownik Biograficzny. IV*, p. 299.

(44) Cf. ci-dessus, notes 30-31 et 35-36.

(45) A. Przeździecki, *Zycie domowe Jadwigi i Jagiełły*, Warszawa 1854, pp. 34s et 66.

(46) A. Przeździecki, *Zycie*, p. 104 ; J. Wolff, *Ród Gedimina*, p. 96 ; A. Boniecki, *Herbarz*, p. 321.

(47) M. Hruszewski, История Украини-Руси. *IV*, Kiiv-Lviv 1907, p. 455 ; O. Halecki, *Dzieje Unii Jagiellońskiej. I*, Kraków 1919, p. 108 ; Полное Собрание. *XVII*, pp. 377 et 501.

(48) H. Paszkiewicz, *O genezie i wartości Krewa*, Warszawa 1938, pp. 309-312.

Parmi les généalogistes partisans de l'origine lituanienne de la famille il y en a qui affirment qu'elle tire son origine de Constantin, fils d'Olgierd, mais aussi de Lubart Dymitr fils de Gedymin ([49]), ou de Casimir Korygiełło, le fils d'Olgierd ([50]).

L'hypothèse d'une origine ruthène de la famille Czartoryski semble plus fragile. Elle se fonde surtout sur les affirmations du plus grand historien polonais du XV^e^ siècle, Jean Długosz, qui à plusieurs reprises maintient qu'Ivan et Michel Czartoryski sont ruthènes ([51]). Il s'agit d'un témoignage non négligeable, car Długosz était contemporain des événements qu'il rapporte, mais le terme «ruthènes» peut aussi trahir sa malveillance envers la famille. C'est probablement à la suite de Długosz que Martin Kromer, un chroniqueur du XVI^e^ siècle, répète que les Czartoryski étaient d'origine ruthène. Faute de notices assurées sur l'origine de la famille on a émis aussi l'hypothèse, totalement dépourvue de preuves, que les Czartoryski descendaient à la fois des ducs de Lituanie et de l'ancienne famille ruthène des Rurykowicz ([52]).

Il n'y a rien à tirer non plus du lien qu'on a voulu établir quelquefois entre les Czartoryski et la localité de Czartorysk en Volynie sur la Styr ([53]). Il s'agit d'une place dont l'histoire est bien plus ancienne que celle de la famille. En 1100 le grand duc de Kiev Svjatoslav II Izjaslawič donna au prince David Igorevič quelques villes, parmi lesquelles il y avait aussi Czartorysk. D'après le chroniqueur du XVI^e^ siècle Matthieu (Maciej) Stryjkowski ([54]), la ville est passée plus tard entre les mains des ducs de Lithuanie ; à l'époque moderne elle deviendra la possession d'autres familles : Leszczyński, Wiśniowiecki et Radziwiłł. Czartorysk a même joué un rôle dans l'histoire politique.

(49) S. OKOLSKI, *Orbis Polonus in quo antiqua Sarmatarum gentilitia et arma delucidantur. I*, Cracoviae 1641, p. 542 ; vol. II, p. 205 ; B. PAPROCKI, *Herby*, p. 828.

(50) K. NIESIECKI, *Herbarz Polski. III*, Lipsk 1839, p. 223.

(51) «Dux Iwan Czarthorysky ritus et generis Ruthenici» (*Joannis Dlugosii Historia Polonica. IV*, Cracoviae 1877, p. 619) ; «In oppidum autem Braczslaw (anno 1463), quod in ditione tunc Lithuanorum per Michaelem Ducem Czarthoryski Ruthenum tenebatur...» (*Ibid.*, vol. V, Cracoviae 1878, p. 372).

(52) *Encyklopedyja powszechna Orgelbranda. VI*, p. 210.

(53) *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich. I*, Warszawa 1880, pp. 773ss.

(54) M. STRYJKOWSKI, *Kronika polska*, Królewiec 1582.

Dès le XIII[e] siècle on y trouve une citadelle ([55]) et en 1431 on y conclut une trêve de deux ans dans la guerre polono-lituanienne ([56]).

Même l'hypothèse que la famille Czartoryski ait pu tirer son nom de la localité ne va pas sans poser des problèmes. Lorsque des émissaires royaux arrivent en 1545 pour cadastrer les châteaux de Loutsk et de Włodzimierz, les Czartoryski déclarent que la famille a son lieu d'origine en Lituanie et non en Volynie ([57]). Toutefois on ne connaît pas de Czartorysk en Lituanie. Le fait que les affirmations de la famille soient en contradiction avec la réalité géographique ne doit pas surprendre ; aux XIV[e]-XV[e] siècles il n'était pas inusité pour une famille de la noblesse de se fabriquer une généalogie destinée à cacher ses origines obscures.

9. Conclusion

Les résultats de notre recherche sont de valeur inégale et à ce propos nous devons distinguer soigneusement l'obituaire de la souscription.

Celle-ci confirme pleinement des données déjà connues par ailleurs à propos de la famille de Théodore Czartoryski. De surcroît elle nous apprend le nom de sa femme, Catherine, qui n'avait pas été retenu par les sources historiques.

Les choses se passent autrement à propos de la dernière partie de l'obituaire. Dans ce cas-ci la concordance avec les sources externes s'arrête à un certain point, et nous n'avons pas les moyens de trancher entre plusieurs explications divergentes. En effet, si nous interprétons les mentions de la liste comme s'il s'agissait d'une généalogie au sens propre, il appert immédiatement que les deux derniers noms d'homme et le dernier nom de femme coïncident avec ceux des parents (Michel

(55) *Encyklopedyja powszechna Orgelbranda. VI*, p. 210.

(56) O. Halecki, *Dzieje. I*, p. 285 ; L. Kolankowski, *Dzieje Wielkiego Księstwa Litewskiego za Jagiellonów. I (1377-1499)*, Warszawa 1930, p. 179.

(57) «Czartorysk, notre lieu d'origine, et le domaine de nos ancêtres ne se trouvent pas en Volynie, mais en Lituanie» (A. Jabłonowski (éd.), *Źródła dziejowe. VI : Rewizya zamków ziemi Wołyńskiej w połowie XVI-go wieku*, Warszawa 1877, p. 29).

et Marie) ([58]) et du grand-père paternel (Basile) de Théodore Czartoryski. Il est tout naturel de penser que les autres commémoraisons concernent toujours des ancêtres de la même famille. Mais quels sont leurs rapports de parenté?

Le point décisif tourne autour de l'identité du père de Basile Czartoryski. Tandis que dans l'obituaire le nom de Basile est précédé par celui d'un Michel, les maigres données que nous avons pu récolter plus haut affirment que le père de Basile s'appelait Constantin.

Cette contradiction peut être expliquée de plusieurs manières, sans que nous ayons la possibilité de décider laquelle parmi ces hypothèses est la plus vraisemblable.

Première explication : l'obituaire a une structure généalogique au sens propre et la seule source selon laquelle le père de Basile s'appellerait Constantin est un faux.

Deuxième explication : avant Basile l'obituaire mentionne bien des ancêtres des Czartoryski mais, qui ne sont pas en ligne directe (des oncles et des tantes), ou bien saute des générations. Par exemple, puisque le premier duc mentionné par l'obituaire s'appelle Théodore, ne pourrait-on pas l'identifier avec le frère de Giedymin, le duc de Kiev ([59]), encore un personnage dont la descendance est mal connue.

Troisième explication : il y a eu deux Basile, l'un qui serait celui mentionné par l'obituaire (qui pourrait donc très bien avoir une structure généalogique) et l'autre qui serait ce fils de Constantin dont nous connaissons une attestation en 1393.

La succession des noms de femmes dans l'obituaire n'est d'aucun secours pour trancher parmi ces trois hypothèses, car Hélène, Agathonie, Eudocie, Théodora et éventuellement une seconde Marie ne sont ni infirmées ni confirmées par les sources, qui omettent toute référence à l'épouse de Basile ou à d'autres membres de sexe féminin de la famille. Nous pouvons tout juste remarquer que ces noms d'origine grecque étaient plus répandus en Russie et dans d'autres pays orthodoxes qu'en Pologne, ce qui pourrait être un argument en faveur de l'hypothèse d'une origine ruthène des Czartoryski, sans toutefois oublier que les mariages entre familles princières lituaniennes et ruthènes étaient courants à l'époque.

(58) Cf. W. DWORZACZEK, *Genealogia*, tab. 181, où il est dit que la femme de Michel Czartoryski, Maria Niemirówna, était morte en 1504-1505.

(59) J. OCHMAŃSKI, *Dawna Litwa*, p. 24

Les notices du fragment vatican sont donc intéressantes ; elles apportent du neuf en ce qui concerne le nom de Catherine, la femme de Théodore Czartoryski ; elles nous renseignent sur l'onomastique de l'époque et de la famille, mais une forte marge d'incertitude rend très difficile leur interprétation.

Varsovie-Rome. Wojciech IWAŃCZAK.
Rome. Sever J. VOICU.
Rome. Giorgio ZIFFER.

ZUR BIOGRAPHIE VON K. MANASSES UND ZU SEINER CHRONIKE SYNOPSIS (CS)

I

Zur Biographie

Über Konstantinos Manasses gibt es kaum biographische Nachrichten ([1]). Einzige Quelle dafür sind seine Werke, und auch hier finden sich nur sehr wenige Anhaltspunkte. Daher wurde die Ansicht von N. Bees ([2]) vor 60 Jahren mit großem Interesse aufgenommen und sehr schnell fast einmütig akzeptiert, nach der Konstantinos Manasses, 1172 Bischof von Panion in Thrakien, 1180 als Metropolit nach Naupaktos versetzt wurde.

Bees stützt seine Ansicht auf drei Zeugnisse. Zunächst auf ein Bleisiegel ([3]), auf dessen Rückseite die Aufschrift steht: „*ΣΚΕΠΟΙΣ ΑΝΑΣΣΑ ΜΑΝΑΣ(Σ)ΗΝ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΝ ΤΟΝ ΤΗΣ ΠΑΝΙΟΥ ΠΡΟΕΔΡΟ(Ν) ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ*". Schon V. Laurent hat 1932 ([4]) bei der Neu-Herausgabe des Siegels, das er um 1170 datierte, und noch einmal 1963 ([5]), Bedenken geäußert, ob der Bischof von Panion K. M. identisch sei mit dem Metropoliten von Naupaktos. Immerhin belegt dies Siegel zweifellos die Existenz eines Bischofs von Panion mit dem Namen Konstantinos Manasses.

Nehmen wir einmal an, der Autor K. M. und der Bischof von Panion K. M. seien ein und dieselbe Person. Dann sind wir gezwun-

(1) H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner.* Bd. 1, 1978, S. 419-422.

(2) N. Bees, *Manassis, der Metropolit von Naupaktos, ist identisch mit dem Schriftsteller Konstantinos Manassis ?* in *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher,* 7 (1928/29), 119-130.

(3) N. Bees, *a.a.O.*, S. 125-126.

(4) V. Laurent, *Les bulles métriques dans la sigillographie byzantine,* in *Ἑλληνικά,* 5 (1932), 389-420, hier 390, Nr. 335.

(5) V. Laurent, *Le corpus des sceaux de l'Empire byzantin,* V, 1, *L'Église de Constantinople,* 1963, Nr. 322.

gen, in Manasses' Werken nach Nachrichten zu suchen, die auf ein Amt des Autors als Priester oder Bischof schließen lassen. Nirgends, weder in den erhaltenen Prosawerken, von denen das letzte ([6]) um 1175 zu datieren ist ([7]), noch in den Werken in Versform finden wir Nachrichten oder Andeutungen, die auf den geistlichen Stand des Autors hinweisen ([8]). Insbesondere in den Monodien und in den Grabreden scheint nicht der christliche Geistliche zu sprechen, nicht der Priester oder Bischof zu trösten. Wenn der Autor K. M. ein Priester geworden wäre, dann könnte dies erst nach 1175 geschehen sein, d.h. als er u.E. etwa 60 Jahre alt war ([9]). Es ist jedoch weder heute sehr üblich, noch war es dies jemals in der Tradition der Kirche, daß einem Laien in so hohem Alter die Priester- und Bischofsweihe erteilt wurde.

Als zweiten Beleg für die Ansicht, daß der Autor K. M. Metropolit von Naupaktos wurde, führt Bees ([10]) eine Stelle an aus einem Brief des Ioannes Apokaukos an den Metropoliten von Corfu Georgios Vardanes, wo er von seinem früheren Leben folgendes berichtet: *„ἡνίκα νεάζων μὲν ἦν ἐν διακόνοις ἐγώ, ὑπεδρήστευον δ' ἐν γραφαῖς τῷ θείῳ μου ἐκείνῳ τῷ Ναυπάκτου, τῷ Μανασσῇ"*.

Der Forschung nach wurde Ioannes Apokaukos um 1180, als er etwa 25 Jahre alt war – sein Geburtsjahr wird zwischen 1155 und 1160 angesetzt – vom Metropoliten von Naupaktos Manasses zum Diakon geweiht ([11]).

Selbst wenn völlig geklärt werden könnte, ob „Manasses" der Priestername des Metropoliten von Naupaktos oder – die Beispiele

(6) Es handelt sich hier um die Grabrede für Nikephoros Komnenos (s. E. KURTZ, *Λόγος ἐπικήδειος τοῦ φιλοσόφου κυροῦ Κωνσταντίνου τοῦ Μανασσῆ πρὸς τὸν ἀποιχόμενον ἐπὶ τῶν δεήσεων κυρὸν Νικηφόρον τὸν Κομνηνὸν τὸν ἔκγονον τοῦ καίσαρος*, in *Vizantijskij Vremennik* 17 (1912), 302-322), die Manasses jedoch nicht bei den Bestattungsfeierlichkeiten gehalten, sondern in Abwesenheit geschrieben hat (*"Ἔχεις ... δῶρον, τὸν ὕμνον τόνδε τὸν ἐπιτύμβιον ... ἀκηράτου δὲ ὅμως φιλίας τεκμήριον. Τεθνηκότι γὰρ οὐ παρῆν οὐδ' ἐπέσπεισά σοι χοὰς μονῳδούς"*. E. KURTZ, *a.a.O.*, S. 322, 618-622).

(7) E. KURTZ, *a.a.O.*, S. 285, datiert es um 1171-1175.

(8) Für Manasses' Werke s. H. HUNGER, *a.a.O.*, S. 191, 419-422.

(9) Vorausgesetzt, daß das Geburtsjahr von Manasses um 1115, das wir hier vorschlagen (s. weiter unten), stimmt.

(10) N. BEES, *a.a.O.*, S. 119.

(11) Siehe N. TOMADAKIS, *Σύλλαβος Βυζαντινῶν μελετῶν καὶ κειμένων*. Athen, 1961. *Οἱ λόγιοι τοῦ Δεσποτάτου τῆς Ἠπείρου*, S. 389.

von anderen, die Bees ([12]) anführt, sind ganz überzeugend – sein Familienname war, bliebe dennoch ein gewisses Bedenken bestehen, wie auch in bezug auf die Identifizierung des Bischofs von Panion K. M. mit dem Autor K. M.

Doch selbst wenn wir diese Schwierigkeiten außer acht ließen und akzeptierten, daß mit dem Namen „Manasses" der Autor K. M. gemeint sei, hielten wir es immer noch für sehr wenig wahrscheinlich, daß dieser im Alter von mindestens 65 Jahren Konstantinopel, die kultivierte städtische Umgebung und den Kreis seiner Freunde verlassen hätte, um die Metropolis von Naupaktos zu übernehmen (selbst wenn er sich in dieser griechischen Provinz nicht ständig hätte aufhalten müssen).

Das dritte Argument für die Identität des Autors K. M. mit dem von Apokaukos erwähnten Metropoliten von Naupaktos Manasses findet Bees ([13]) im Titel der CS in der Handschrift *Tübingen Mb.* 35. Dieser Titel lautet: „*Τοῦ μακαριωτάτου φιλοσόφου* τοῦ καὶ ὕστερον γεγονότος μητροπολίτου Ναυπάκτου *κυρίου Κωνσταντίνου τοῦ Μανασσῆ σύνοψις χρονικὴ διὰ στίχων ἀπὸ κτίσεως κόσμου τὴν ἀρχὴν ποιουμένη καὶ διήκουσα μέχρι τῆς βασιλείας τοῦ Βοτανειάτου κυροῦ Νικηφόρου. Τὸ προοίμιον πρὸς τὴν σεβαστοκρατόρισσαν κυρίαν Εἰρήνην, τὴν νύμφην τοῦ βασιλέως κυροῦ Μανουήλ, ἐπὶ τῷ αὐταδέλφῳ αὐτοῦ κυρῷ Ἀνδρονίκῳ*". Der Kodex wurde von Martin Crusius in der Zeit vom 20. Dezember 1578 bis 5. Januar 1579 vom *Monac. gr.* 254 abgeschrieben, wie eigenhändige Notizen ([14]) von Martin Crusius auf f. 109r des *Monac. gr.* 254 und auf S. 519 des *Tüb. Mb.* 35 nachweisen: „*Διανέγνων ἐγὼ Μαρτῖνος ὁ Κρούσιος ἐν Τυβίγγῃ ἀπὸ τῆς κ΄ μηνὸς Δεκεμβρίου ,αφοη΄ καὶ ἐτέλεσα Ἰανουαρίου ε΄ ἔτη ,αφοθ΄*". Der *Monac. gr.* 254 stammt aus dem 15. Jh. und enthält in der Tat den gleichen CS-Titel wie die von Crusius geschriebene Handschrift ([15]).

(12) N. Bees, *a.a.O.*, S. 120-121.

(13) N. Bees, *a.a.O.*, S. 121-123.

(14) Od. Lampsidis, *Ἱστορία τῆς κριτικῆς τοῦ κειμένου καὶ τῶν ἐκδόσεων τῆς Χρονικῆς Συνόψεως τοῦ Κ. Μανασσῆ*, in *Ὁ βιβλιόφιλος*, 13 Heft 1-2 (1959), 3-8, hier S. 5 (= Od. Lampsidis, *Δημοσιεύματα περὶ τὴν Χρονικὴν Σύνοψιν Κωνσταντίνου τοῦ Μανασσῆ*, Athen, 1980, S. 69).

(15) Od. Lampsidis, *Ἱστορία ...*, *a.a.O.*; ders. *Zu eliminierende Handschriften der Chronike Synopsis von Konstantinos Manasses. Erste Auswahl*, in *Πλάτων*, 32 (1980), 131-135, hier S. 133. Nebenbei sei hier erwähnt, daß der *Tüb. Mb.* 35

Unter den zahlreichen Hss. der CS ([16]) haben wir eine Hs. gefunden, die zwei Versionen der CS benutzt hat. Der Haupttext stammt aus der Reihe des *Vallicellianus* 24 ([17]). Die andere Version stammt von der Reihe direkt ab, die dem *Monac. gr.* 254 als Vorlage gedient hat. Es handelt sich um den *Bodl. Misc.* 205, der vom Verfasser des Katalogs ([18]) auf das 14. Jh. datiert ist ([19]). Die mit dem *Monac. gr.* 254 verwandte Version ist mit anderer Tinte geschrieben, und zwar über den Worten des auf der Schreibfläche der Seite geschriebenen Haupttextes bzw. am Außen- oder Innenrand. Vermerkt sind natürlich nur die Endungen und Verse, die vom Haupttext abweichen ([20]). Am Anfang der CS auf f. 176r steht am Rand der heute schwer erkennbare und schwer zu lesende Titel dieser zweiten Version. Die ersten Wörter sind unleserlich, weil verblichen. Dann heißt es: „*τοῦ καὶ ὕστερον γεγονότος μητροπολίτου Ναυπάκτου κυροῦ Κωνσταντίνου τοῦ Μανασσῆ σύνοψις χρονική* ...". Der restliche Titel lautet wie im *Monac.* 254.

Die Abhängigkeit und Verwandtschaft zwischen den Hss. *Monac. gr.* 254 und *Bodl. Misc.* 205 ist auch an den charakteristischen Bindelesungen zu erkennen. Allerdings kann der *Bodl. Misc.* 205 keine Abschrift des *Monac.* 254 sein, da der *Monac.* jünger zu sein scheint, bestimmte Verse, die der *Bodl. Misc.* 205 hat, nicht enthält und von den Versen „*Βίβλος πέφυκα* ..." nur den ersten Vers hat, während im *Bodl.* der Text vollständig steht.

Es ist auch nicht denkbar, daß der *Monac. gr.* 254 eine Abschrift des *Bodl. Misc.* 205 sein könnte. Es wäre absurd zu vermuten, der Schreiber des *Monac.* hätte die über den Worten und am Rand geschriebenen Endungen und Lesungen des *Bodl.* 205 herangezogen, um seinen Text niederzuschreiben. Wahrscheinlicher ist die Annahme,

insgesamt eine genaue Abschrift vom *Monac. gr.* 254 ist, was der Vergleich der Texte, aber auch der Ausfall der gleichen Verse (4154-4218) bei beiden erkennen läßt. Im *Tüb. Mb.* 35 stehen diese Verse als Ergänzung am Ende der CS.

(16) M. E. COLONNA, *Gli storici bizantini dal IV al XV secolo.* Napoli, 1956, S. 78-79. G. MORAVCSIK, *Byzantinoturcica.* I. Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker, 1958², S. 354.

(17) Das steht auch in unserem demnächst zu erscheinenden kurzen Artikel.

(18) H. O. COXE, *Catalogi codicum mss. Bibliothecae Bodleianae.* Bd. 1, 1853.

(19) U. E. ist er auf die zweite Hälfte des 14. Jh.s zu datieren wegen eines Textes des Demetrios Kydonis, der in der Hs. enthalten ist.

(20) Od. LAMPSIDIS, *Ἱστορία* ..., *a.a.O.*, S. 3 (= *Δημοσιεύματα* ..., S. 67).

daß der Schreiber des *Bodl. Misc.* 205 diese zweite Version aus einer Hs. abgeschrieben hat, die entweder selbst oder in einer ihrer Abschriften auch dem *Monac. gr.* 254 zur Vorlage diente.

Der Titel der CS, der die Angabe „*τοῦ καὶ ὕστερον γεγονότος μητροπολίτου Ναυπάκτου*" enthält, steht also als Variante nur im *Bodl. Misc.* 205 (ca. 14. Jh.) und im *Monac. gr.* 254 ; beide Handschriften gehen auf eine gemeinsame Vorlage zurück, die diesen Zusatz enthielt. (Der *Tüb. Mb.* 35 kann als genaue Abschrift von *Monac.* 254 unberücksichtigt bleiben).

Überdies steht in keinem anderen Werk von K. M. im Titel, daß der Autor Metropolit von Naupaktos sei. Zu berücksichtigen ist dabei, daß es nicht wenige Hss. gibt, die älter sind als der *Bodl. Misc.* 205, z.B. der *Escorial* 265, der Manasses' kurze Prosawerke „*Ἔκφρασις ἀλώσεως σπίνων ...*", f. 294v-296v, ed. K. Horna ([21]), und „*Ἔκφρασις ἀνθρώπου μικροῦ*", f. 506r-507v, ed. L. Sternbach ([22]), enthält. Im *Escorial* 265 steht im Titel lediglich „*Μανασσῆ τοῦ Κωνσταντίνου*". Bekanntlich ist die Handschrift auf den Beginn des 13. Jh.s, vielleicht auch vor 1204 zu datieren ([23]), selbst wenn sie, wie die Forschung heute akzeptiert, nicht einmal zum Teil vom Metropoliten von Thessaloniki Eustathios selbst geschrieben wurde ([24]).

Wie könnte nun dieser Zusatz „*τοῦ καὶ ὕστερον γεγονότος μητροπολίτου Ναυπάκτου*" entstanden sein ? Denn um einen späteren Zusatz handelt es sich bei dieser Angabe. Unabhängig davon, ob der Autor K. M. Metropolit von Naupaktos war oder nicht, geht es uns hier zunächst lediglich um die Belegstellen in den Handschriften.

Zitieren wir die Titel der CS, die mit dem Titel im *Monac.* 254 nahe verwandt sind.

Vat. gr. 1409 : „*τοῦ μακαριωτάτου φιλοσόφου κυροῦ Κωνσταντίνου τοῦ Μανασσῆ διήγησις χρονικὴ διὰ στίχων ...*". Der Titel ist dem Text von anderer Hand später hinzugefügt worden.

(21) K. HORNA, *Analecten zur byz. Literatur. Progr. Sophiengymn.*, Wien, 1905, S. 6-12.

(22) L. STERNBACH, *Symbola* in hon. L. Ćwikliński etc., Lemberg, 1902, S. 6-9. Zu den Ausgaben von Manasses' kurzen rhetorischen Werken s. H. HUNGER, *a.a.O.*, S. 191.

(23) Siehe Gr. ANDRES, *Catalogo de los Codices Griegos de la Real biblioteca de el Escorial*, Bd. 2, 1965, S. 120-131.

(24) P. WIRTH, *Eustathiana*, 1980, S. 69.

Zypern 10 (14. Jh.): „*τοῦ μακαριωτάτου φιλοσόφου κῦρ Κωνσταντίνου τοῦ Μανασσῆ σύνοψις χρονικὴ διὰ στίχων...*".

Taurin. 245: Dem Katalogverfasser Pasini ([25]) zufolge stand im Titel: „*τοῦ μακαριωτάτου κυρίου Κωνσταντίνου τοῦ Μανασσῆ σύνοψις χρονικὴ διὰ στίχων ...*". Die CS-Version in dieser Hs. ist mit jener des *Monac.* 254 verwandt. Auf diese Verwandtschaft werden wir weiter unten eingehen ([26]).

Auch der *Taurin.* 260 enthielt – ebenfalls laut Pasini ([27]) – den Titel: „*τοῦ μακαριωτάτου φιλοσόφου Κωνσταντίνου τοῦ Μανασσῆ σύνοψις χρονικὴ διὰ στίχων ...*". Die CS-Version in dieser Hs. ([28]) nähert sich der Version in den Hss. *Jerusalem* 65 ([29]) und *Moscou Synodal* 19 ([30]).

London Arundel 523 (a. 1313): „*τοῦ μακαριωτάτου φιλοσόφου κῦρ Κωνσταντίνου τοῦ Μανασσῆ σύνοψις χρονικὴ διὰ στίχων ...*" ([31]).

Schließlich hat auch der *London Old Royal* 16 den gleichen Titel: „*τοῦ μακαριωτάτου φιλοσόφου κῦρ Κωνσταντίνου τοῦ Μανασσῆ σύνοψις χρονικὴ διὰ στίχων ...*" ([32]). Obwohl diese Hs. infolge von signifikativen Bindelesungen dem *Escorial* 51 nahesteht, weicht letzterer im Titel von jener ab ([33]).

Wir haben hier nur einige und nicht alle Hss. angeführt, die einen ähnlichen CS-Titel haben. Die Beispiele der Titel, die mit jenem im *Monac.* 254 fast völlig übereinstimmen, mögen genügen. Sie können

(25) I. PASINUS - A. RIVAUTELLA - F. BERTA, *Codices manuscripti Bibliothecae Regiae Taurinensis ...*, I, Turino, 1749.

(26) Siehe auch unseren demnächst zu erscheinenden Artikel.

(27) *A.a.O.*

(28) Od. LAMPSIDIS, *Κώδικες τῆς Χρονικῆς Συνόψεως (ΧΣ) τοῦ Κωνσταντίνου Μανασσῆ παραμεριστέοι διὰ τὴν κριτικὴν ἔκδοσιν ταύτης – Ἐπιλογὴ τρίτη*, in *Πλάτων*, 37 (1985), 224-238 hier 234.

(29) Der Titel dieser Hs. stand auf einem abhandengekommenen Folio.

(30) Hier lautet der Titel ganz anders: *Χρονικὸν κυροῦ Κωνσταντίνου τοῦ Μανασσῆ ἀπὸ κτίσεως κόσμου ...*"

(31) Od. LAMPSIDIS, *Παραμεριστέοι κώδικες τῆς Χρονικῆς Συνόψεως Κωνσταντίνου τοῦ Μανασσῆ διὰ τὴν κριτικὴν ἔκδοσιν ταύτης. Ἐπιλογὴ δευτέρα*, in *Ἑλληνικά*, 35 (1984), 74-89, hier 76-77.

(32) Od. LAMPSIDIS, *Zu eliminierende ...*, *a.a.O.*, S. 134.

(33) Wir verweisen noch einmal auf unseren demnächst zu erscheinenden kurzen Artikel.

uns zu bestimmten Überlegungen führen über die Entstehung des Zusatzes „*τοῦ καὶ ὕστερον γεγονότος μητροπολίτου Ναυπάκτου*".

Unserer Meinung nach hatte der Schreiber einer Hs. X, der als erster diesen Zusatz, höchstwahrscheinlich zu Beginn des 14. Jh.s, eingefügt hat, eine CS-Version vor sich mit dem Titel „*τοῦ μακαριωτάτου φιλοσόφου κυροῦ Κωνσταντίνου τοῦ Μανασσῆ σύνοψις χρονικὴ διὰ στίχων ...*". Der Superlativ „*μακαριωτάτου*" – der auch für ranghohe Geistliche, wie Bischöfe, Metropoliten, Patriarchen, benutzt wird – und das Wissen des Kopisten, daß es einen Metropoliten von Naupaktos namens Manasses (vielleicht auch Konstantinos Manasses) gegeben hat, führte ihn dazu, den Zusatz „*τοῦ καὶ ὕστερον γεγονότος ...*" einzufügen ([34]).

Dieser Zusatz war möglicherweise auch eine erläuternde Randbemerkung in einer CS-Hs. Der Schreiber schrieb sie ab und fügte sie in den Titel ein.

Daß es ungefähr so zu diesem Zusatz gekommen sein könnte, zeigt in gewisser Weise auch die Ähnlichkeit der Lesungen im *Taurin.* 245 und im *Monac. gr.* 254, wobei aber im *Taurin.* der Zusatz im Titel fehlt. Das erlaubt uns die Annahme, daß der *Taurin.* 245 von einer Hs. derselben Reihe abgeschrieben wurde wie der *Monac.* 254, aber von einer Hs., die den Zusatz noch nicht hatte.

Wenn also die vorstehenden Überlegungen, gestützt auf die Hinweise der Hss., im ganzen richtig sind und der Wahrheit entsprechen, dann kann die Aussage „*τοῦ καὶ ὕστερον ...*", die N. Bees herangezogen hat, um die Behauptung des Ioannes Apokaukos zu bestätigen, er hätte unter dem Metropoliten von Naupaktos Manasses gedient, kein entscheidender Beweisfaktor für uns sein. Nach unserer Meinung war diese Aussage ein Zusatz, den ein Schreiber etwa 200 Jahre nach Abfassung der CS gemacht hat und der in keiner anderen CS-Hs. außer in den zwei obengenannten Hss. steht ([35]).

(34) Das Adjektiv *μακαριώτατος* wird auch für Weltliche benutzt, hier mit der Bedeutung „selig, seligen Angedenkens", vielleicht auch „sehr bekannt". Das Adjektiv *φιλόσοφος* das auch „Mönch" bedeuten kann, hat im Titel der CS die Bedeutung „weise, gelehrt, gebildet" u.ä. Zu *φιλόσοφος* s. auch Fr. DÖLGER, *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, 1953, S. 197-198 sowie H. HUNGER, *a.a.O.*, S. 4-10.

(35) Vgl. den Titel in der älteren Hs. *Escorial* 265, wo nur *Μανασσῆ τοῦ Κωνσταντίνου* steht. Siehe auch Anm. 23.

Es ist somit möglich – für uns sogar sehr wahrscheinlich –, daß der von Ioannes Apokaukos erwähnte Manasses mit dem Autor K. M. nicht identisch ist.

Von den Hinweisen, die die Hss. geben, abgesehen, wären, wie oben dargelegt, auch seine Beschäftigungen ([36]), vor allem aber sein Alter, starke Hindernisse für den Autor gewesen, sich von Konstantinopel, wenn auch nur vorübergehend, zu entfernen ([37]). Selbst wenn wir akzeptierten, daß der Bischof von Panion K. M. mit dem Autor K. M. identisch sei, so wäre dabei doch zu berücksichtigen, daß Panion sehr nahe bei Konstantinopel lag, während Naupaktos weit entfernt war und für die Konstantinopolitaner nahezu als ein Verbannungsort galt ([38]).

II

Wann wurde die Chronike Synopsis verfasst ?

Die Frage, wann die CS verfaßt wurde, ist ein kompliziertes Problem. Seine Lösung hängt ab von dem Zusammenhang und der Wechselbeziehung vieler Einzelergebnisse, die dargelegt, analysiert und geklärt werden müssen.

(36) R. Browning (*Παρνασσός*, 15 (1973), 506-519), der sich auf die *σχέδη* im *Marc. gr.* XI.31 stützt, meint, Manasses sei ein Lehrer der Rhetorik gewesen. Das bestätigen unserer Meinung nach auch diese kurzen rhetorischen Werke des Autors, die Ekphrasis-Arten sind, wie sie in der byzantinischen Rhetorik vorgesehen waren. Dazu kommt noch, daß im Titel von Manasses' rhetorischem Werk im *Marc. gr.* 412 „*Ἐκφρασις εἰκονισμάτων ... τοῦ φιλοσόφου καὶ ῥήτορος κυροῦ Κωνσταντίνου Μανασσῆ*“ steht (ed. R. Hercher, *Memoriae dall'Instituto di Correspondenza Archeologica*, II (1865), 491-500 ; s. auch K. Κρουμβαχερ-Γ. Σωτηριαδης, *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Λογοτεχνίας*, Bd. I (1897), S. 771). R. Brownings Vermutung, *a.a.O.*, S. 512, Manasses sei Lehrer an der Akademie des Patriarchats gewesen, erweckt allerdings bei mir einige Bedenken.

(37) Vgl. die Stelle „*ἐξ οὗ μοι γλυκὺς ὅρμος ἀνακτορίης πεπέτασται*“, die K. M. den Alieutika des Oppian (ed. F. S. Lehrs in : *Poetae Bucolici Didactici*, 1851, 2, 684) entlehnt und die er wie Oppian ans Ende seiner Rede an Manuel Komnenos setzt, einer enkomiastischen Rede auf die *res gestae* des byzantinischen Kaisers im Jahre 1173 (E. Kurtz, *Πρὸς τὸν βασιλέα κυρὸν Μανουὴλ τὸν Κομνηνόν*, in *Vizantijskij Vremennik*, 12, 1907, 97, 315-316).

(38) Vgl. was Michael Choniates etwa zur gleichen Zeit über die Stadt Athen schreibt. Sp. Lampros, *Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα*, Bd. 2, Athen, 1888, S. 87, 5-16 ; N. Tomadakis, *Σύλλαβος ... Οἱ λόγιοι τῆς Ἑλλάδος*, *a.a.O.*, S. 365 ff.

1. Im Titel des Werkes und gleich danach in den Versen des Widmungsepigramms wird die Sebastokratorissa Eirene, Ehefrau des Sebastokrators Andronikos, des Sohnes von Kaiser Ioannes II. Komnenos, erwähnt. Andronikos starb im August-September 1142 und Ioannes im April 1143. Eirene starb, wie bisher allgemein angenommen, um 1153 ([39]).

2. In den vv. 2547/52 spricht Manasses vom Neuen Rom, Konstantinopel, vergleicht es mit dem Alten Rom und rühmt seine blühende jugendliche Kraft: „*ἡ δ' ἡμετέρα τέθηλεν, αὔξει, κρατεῖ, νεάζει, / καὶ μέχρι τέλους αὔξοιτο, ναὶ βασιλεῦ παντάναξ, / τοιοῦτον σχοῦσα τηλαυγῆ φωσφόρον βασιλέα, / μέγιστον Αὐσονάνακτα, μυριονικηφόρον, / Κομνηνιάδην Μανουήλ, πορφύρας χρυσοῦν ῥόδον, / οὗπερ τὸ κράτος ἥλιοι μετρήσαιεν μυρίοι*". Hier spricht Manasses auch von Kaiser Manuel Komnenos, der kürzlich die Herrschaft übernommen hat, und wünscht ihm viele Jahre auf dem Thron ([40]).

Auf diese chronologische Angaben gestützt, schreibt N. Bees ([41]), daß die CS nach 1143 und vor 1152 verfaßt worden sei, was allgemein akzeptiert wurde. Davon ausgehend äußerten wir schon 1951 Bedenken ([42]) in bezug auf das überlieferte Geburtsjahr von K. Manasses: 1130.

Eud. Tsolakis schreibt 1967, daß der „Zeitpunkt der Abfassung der CS von 1160 nicht sehr weit entfernt liegen darf" ([43]), während H. Hunger 1978 meint, die CS „dürfte um 1150 geschrieben sein" ([44]).

Entscheidend für eine richtige Lösung dieses chronologischen Problems ist Manasses' letzte Lebensperiode und der Tod der Sebastokratorissa Eirene.

(39) H. HUNGER, *a.a.O.*, S. 419; Od. LAMPSIDIS, *Zur Sebastokratorissa Eirene*, in *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 34 (1984), 91-104.

(40) Manuel I. Komnenos war bekanntlich auf den Thron gekommen nach dem plötzlichen Tod seiner zwei älteren Brüder, Alexios und Andronikos, im Jahr 1142, und seines Vaters, Ioannes II. Komnenos, im Jahr 1143.

(41) N. BEES, *a.a.O.*, S. 127 und Anm. 2.

(42) Od. LAMPSIDIS, *Φιλολογικὰ εἰς τὴν Χρονικὴν Σύνοψιν Κωνσταντίνου τοῦ Μανασσῆ*, in *E.E.B.Σ.* (1951), 163-173 (= *Δημοσιεύματα* ..., S. 9-19).

(43) Eud. TSOLAKIS, *Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ ποιητικοῦ ἔργου τοῦ Κωνσταντίνου Μανασσῆ καὶ κριτικὴ ἔκδοση τοῦ μυθιστορήματός του „Τὰ κατ' Ἀρίστανδρον καὶ Καλλιθέαν"*, Thessaloniki, 1967, S. 20.

(44) H. HUNGER, *a.a.O.*, S. 419.

Wie wir wissen, wurde Eirene um 1144, d.h. nach dem Tod ihres Ehemanns, des Sebastokrators Andronikos, und nach der Thronbesteigung von Manuel I. Komnenos, angeklagt, in ihrem Palast unter Arrest gestellt und anschließend auf die Insel Prinkipos verbannt. Einige Jahre später, 1148, wurde sie erneut, diesmal noch schwerer, beschuldigt, nämlich der Beteiligung an einer Verschwörung gegen Kaiser Manuel zwecks Ernennung eines anderen Kaisers. Sie wurde wieder unter Arrest gestellt und lebte – nunmehr krank – in Ungnade, bis sie von Kaiser Manuel begnadigt wurde und sich zu ihrem Sohn Ioannes, einem byzantinischen Würdenträger in Bulgarien, begab. Bald darauf, um 1152/1153, starb sie ([45]).

Wenn sich aber Eirenes Leben in den etwa zehn Jahren nach dem Tod ihres Mannes (1142) so abspielte, dann können der Titel der CS, das Widmungsepigramm „*Δέχνυσο* ...“ und die Widmungsverse 1-17 der CS nicht nach 1144 geschrieben worden sein, d.h. nachdem Eirene schon in kaiserliche Ungnade gefallen war bzw. sogar unter Hausarrest stand. Erst recht können diese Stellen und das gesamte Werk nicht nach 1152/1153, d.h. nach Eirenes Tod, verfaßt worden sein, wie Tsolakis behauptet ([46]).

Die Erwähnung des Kaisers Manuel Komnenos und sein Enkomion in der CS zwingen uns außerdem anzunehmen, daß das Werk zumindest erschienen ist, als Manuel schon auf dem Thron war. Es müßte also erschienen sein in der kurzen Zeitspanne nach Manuels Thronbesteigung (April 1143) und vor der ersten Beschuldigung der Eirene (1144).

Die Abfassung der CS muß dagegen einige Jahre früher, noch vor dem Tod des Sebastokrators Andronikos, angesetzt werden. Diese unsere Ansicht wird u.E. durch das Widmungsepigramm „*Δέχνυσο* ...“ bestärkt. Darin ist keinerlei Andeutung auf den frühzeitigen Tod von Eirenes Gemahl und auch sonst kein Hinweis auf eine etwaige Trauer über seinen Tod zu finden.

Sicher wird der Autor wenigstens zwei bis drei Jahre benötigt haben für das Sammeln der Quellen, ihre Durchsicht und die Auswahl der Abschnitte, die er in sein Werk aufnehmen wollte, und schließlich für

(45) K. VARZOS, *Ἡ Γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν*, Bd. 1, 1984, S. 362-378. Der Autor zitiert auch Verse von Manganeios Prodromos, um diese Nachrichten über Eirene zu belegen.

(46) *A.a.O.*, S. 20.

die Abfassung der CS in Versform ([47]). Die Abfassung der CS fällt demnach in die Jahre unmittelbar vor 1142.

Nachdem die CS beendet war und bis sie nach Kaiser Manuels Thronbesteigung erschien, muß wohl auch das geschehen sein, was in den vv. 3248/59 über den Neid und über unangenehme persönliche Erfahrungen des Autors gesagt wird. Kaiser Manuel (so vermuten wir), der über Manasses' Verbindungen zur Sebastokratorissa Eirene unterrichtet worden war, wird dem Autor kein Wohlwollen gezeigt haben. Er wird wohl hier die Ratschläge und Meinungen anderer Räte, die, laut Manasses, der Neid dazu bewogen hatte, befolgt haben. Als sich die Mißstimmung zwischen Kaiser und Autor gelegt hatte, wird Manasses die Verse über den Neid und die enkomiastischen Verse auf Manuel geschrieben haben.

Chronologisch gäbe es daneben auch die, wenn auch nach unserer Meinung sehr wenig wahrscheinliche Möglichkeit, das Erscheinen der CS nach 1144 und vor 1148 anzusetzen, d.h. auf die Jahre, nachdem Kaiser Manuel der Sebastokratorissa Eirene die ihr zur Last gelegten Taten vergeben hatte und bevor sie 1148 erneut beschuldigt wurde.

In diesem Fall hätte Manasses, der zum Kreis der Personen gehörte, die zusammen mit Eirene in Ungnade gefallen waren, sein Werk nach Wiederherstellung der Beziehungen zwischen dem Kaiser und der Sebastokratorissa beendet und hätte dann die enkomiastischen Verse auf Manuel, der den Autor nunmehr als ihm freundlich gesinnt betrachtet, eingefügt.

Eng verbunden mit der Frage nach dem Zeitpunkt der Abfassung der CS ist die nach Manasses' Geburtsjahr.

Wie schon erwähnt, akzeptiert die Forschung, daß Manasses um 1130 geboren wurde ([48]). Schon 1951 haben wir unsere Bedenken geäußert ([49]) : Wenn wir annehmen, daß die CS in der Zeit von 1142 bis 1152 verfaßt wurde, dann hätte Manasses das Werk im Alter von 13 bis 22 Jahren geschrieben, was, wenn nicht unwahrscheinlich, so doch schwer denkbar ist.

Wenn nun, wie oben dargelegt, die CS schon vor 1143 verfaßt und abgeschlossen wurde, dann mußte K. Manasses spätestens um 1115

(47) Zur Arbeitsmethode des Autors s. vv. 21/26 der CS.

(48) K. HORNA, *Das Hodoiporikon des Konstantinos Manasses*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 13 (1904), 320 ; N. BEES, *a.a.O.*, S. 124 ; Eud. TSOLAKIS, *a.a.O.*, S. 15 u. 19, wo er, 1967, zu demselben Ergebnis kommt, wie wir 1951.

(49) Od. LAMPSIDIS, *Φιλολογικά ...*, *a.a.O.*

geboren sein, damit er im Alter von 25-28 Jahren sein Werk geschrieben haben könnte.

Damit verbunden ist eine u.E. begründete Problematik :

Wenn, wie bereits dargelegt, Manasses sein Werk vor 1142, d.h. vor dem Tod des Sebastokrators Andronikos, und vor 1143, d.h. vor Manuels Thronbesteigung, verfaßt haben soll, dann ist, wie bereits betont, anzunehmen, daß die enkomiastischen Verse auf Kaiser Manuel (vv. 2548/52) nachträglich eingefügt wurden, als das abgeschlossene Werk gleich nach Manuels Thronbesteigung erscheinen sollte.

Dann müssen wir uns aber fragen, weshalb diese enkomiastischen Verse nicht am Ende der CS stehen, wo sie sinngemäß hingehörten und in direktem Zusammenhang stünden mit Manasses' letzten Versen, wo es heißt : er wolle seine Erzählung nicht fortsetzen, denn nun kämen die hervorragenden Komnenen auf den Thron ([50]).

Ein Hinweis mitten im Text legt u.E. die Antwort nahe. In den Versen 2537/45, d.h. vor dem Enkomion auf Manuel, erwähnt Manasses, anläßlich des Vergleichs des Alten und des Neuen Rom, den Fall des Alten Rom in die Hände der Barbaren Odoakers und fügt die Bemerkung hinzu, die auch in seinen Quellen ([51]) steht : Romulus war der Gründer des Alten Rom, Romulus hieß auch sein letzter Kaiser, unter dessen Herrschaft Rom in die Hände der Barbaren fiel ; und seitdem hatte es keine Kaiser mehr. Bis zu dieser Stelle übrigens stimmt die Erzählung mit dem Vorhaben des Autors überein, wie es im Prolog vv. 10/11 steht : „*Καὶ τίνες ἦρξαν ἀπ' ἀρχῆς καὶ μέχρι ποῦ προῆλθον / καὶ τίνων ἐβασίλευσαν ἐτῶν δὲ μέχρι πόσων*".

Nach den enkomiastischen Versen kommt Manasses wieder auf die Schilderung der Herrschaft von Theodosius II. zurück. Er hatte diese schon bei v. 2488 begonnen, aber unterbrochen, um von den letzten Jahren des Alten Rom und von den Kaisern, die es bis zu seinem Fall (a. 476) regiert hatten, also von Ereignissen, die viel später als die Regierungszeit des Theodosius II. (a. 408-450) lagen, zu sprechen und die enkomiastischen Verse auf Manuel einzufügen. Im Anschluß daran heißt es (vv. 2553/4) : „*Ἀλλὰ γὰρ πάλιν εἰς ὁδὸν ὁ λόγος ἀναγέσθω, / καὶ τερματούτω τὸν λοιπὸν δρόμον τῆς ἱστορίας*".

(50) Vv. 6722/30.

(51) Siehe auch KEDRENOS (Bonner Ausgabe), 614, 11-13.

Damit wird die Erzählung von der Herrschaft des Theodosius II. fortgesetzt (vv. 2555/2765).

Die Einfügung der enkomiastischen Verse eben an dieser Stelle wäre sinnvoll, wenn es hier einen Einschnitt ([52]) in der Erzählung gäbe. So aber stehen sie ohne enge Verbindung und ohne direkten Zusammenhang mit dem übrigen Text und scheinen nicht ganz begründet zu sein, wenn sie auch dem Vergleich der zwei Hauptstädte und dem Lob des Neuen Rom folgen.

Es erhebt sich nun zu Recht die Frage, ob nämlich Manasses die CS nicht als ein einheitliches Werk, sondern in zwei Teile geschrieben hat : Der erste Teil bis v. 2547 ; der zweite von v. 2553 bis Ende. Der erste Teil würde somit die Geschichte der alten Völker und des Römischen Reichs (auch des Byzantinischen nach 330) bis zur Eroberung des Alten Rom durch die Barbaren im Jahr 476 behandeln. Der zweite Teil würde die eigentliche byzantinische Geschichte erzählen, als das Reich der Römer nur noch im Osten, in Byzanz, weiterlebte und es keine Kaiser der Römer im Westen mehr gab. In diesem Fall hätte Manasses die enkomiastischen Verse (2548/52) am Ende des ersten Teils der CS nachträglich eingefügt, als Manuel Komnenos den Thron bestieg ; der zweite Teil blieb unverändert in seiner ersten Fassung.

Es gibt allerdings einen Einwand : Wie kann ein Enkomion auf Kaiser Manuel in einem Werk enthalten sein, das der Sebastokratorissa Eirene gewidmet und das Ergebnis ihrer Wohltätigkeit war, wo sie doch seit 1144 unter Anklage stand und in kaiserliche Ungnade gefallen war. Die Ungnade erstreckte sich wohl auch auf die Personen

(52) Zweifellos macht Manasses in seiner Erzählung Einschnitte, insbesondere wenn er von einer neuen Geschichtsperiode spricht, sei es aus der Sicht der Völkergeschichte, sei es anläßlich eines weltgeschichtlichen Ereignisses (z.B. der Sintflut). Vor diesem jeweiligen Einschnitt macht er zuweilen Zeitangaben (z.B. vv. 436/9, 540/6, 921/3 u.a.), wie es in der byzantinischen Zeit üblich war und wie es, den obigen Versen gemäß, in seiner Absicht lag. Zuweilen unterbricht er auch die Erzählung von einem Geschichtsabschnitt, schweift vom Thema ab, indem er eine andere mehr oder weniger damit zusammenhängende Erzählung einfügt (z.B. vv. 854, 1800/1, 1283 u.a.), und kommt dann auf das anfängliche Thema wieder zurück (z.B. vv. 513, 688, 1822/3, 2358 u.a.). Es kommt aber auch vor, daß der Autor, wenn er seine jeweilige Erzählung (der Geschichte eines Volkes, der Herrschaft eines Kaisers bzw. Königs) abschließt, den Übergang zu einem anderen Abschnitt („Kapitel") durch einen oder mehrere Verse einleitet (z.B. vv. 722/3, 809/10, 968/70, 1110/7, 1472/5 u.a.).

ihres Kreises. (Es ergibt sich von selbst die Frage, weshalb dies Manasses, aber nicht auch Theodoros Prodromos und anderen geschehen ist. Das aber ist und muß Gegenstand einer neueren Untersuchung sein, die die diesbezüglichen Umstände genau prüfen müßte.)

Der Forschung zufolge war die Ungnade des Kaisers gegenüber Eirene nur vorübergehend, so daß die Sebastokratorissa, folglich auch ihr Kreis – Manasses eingeschlossen –, bald wieder normale Beziehungen zu Kaiser Manuel aufnehmen konnten. Auf diese vorübergehende Ungnade von 1144 würden sich wohl die Verse über den Neid beziehen, wenn wir davon ausgehen, daß die CS nach 1144 und vor 1148 beendet wurde. Wenn wir jedoch annehmen, daß die CS 1144 bereits abgeschlossen war, könnten sich diese Verse auf ein vorausgehendes, uns nicht bekanntes Ereignis beziehen, bei dem Manasses infolge des Neids von Personen, die den Kaiser beeinflußten, die kaiserliche Gnade verloren hatte.

Diese Hypothese, daß nämlich die Verse über den Neid vor der ersten Beschuldigung der Eirene verfaßt wurden oder daß Manasses von der kaiserlichen Ungnade gegenüber Eirene und ihrem Kreis bald ausgenommen wurde, erscheint uns überzeugender.

Zusammenfassend :

I. 1. Konstantinos Manasses wurde um 1115 geboren.
   2. Es ist zweifelhaft, ob der Autor Konstantinos Manasses mit dem Bischof von Panion Konstantinos Manasses identisch ist.
   3. Es besteht geringe Wahrscheinlichkeit, daß der Autor K. M. Metropolit von Naupaktos war. Denn : a) in keinem Werk von Manasses ist ein entsprechender Hinweis oder Andeutung zu finden ; b) die Aussage „*τοῦ καὶ ὕστερον γεγονότος μητροπολίτου Ναυπάκτου*“ steht nur in einem sehr kleinen Ast der Handschriften-Überlieferung und wurde höchstwahrscheinlich von einem Kopisten in der ersten Hälfte des 14. Jh.s hinzugefügt ; c) in keiner Hs., die andere Werke von K. M. enthält, und in sonst keiner der über 100 CS-Hss. steht etwas Ähnliches ; die ältesten Handschriften, wie z.B. der *Escorial* 265 (geschrieben vermutlich vor 1204) enthalten sogar im Titel nur „*Μανασσῆ τοῦ Κωνσταντίνου*“.

II. 1. Die CS wurde vor 1142/43 verfaßt, d.h. vor dem Tod des Sebastokrators Andronikos Komnenos und vor der Thronbesteigung von Manuel I. Komnenos.

2. Sie erschien um 1143/44 nach dem Tod des Sebastokrators Andronikos Komnenos und der Thronbesteigung von Manuel I. Komnenos (April 1143) und bevor die Sebastokratorissa Eirene erstmalig in Ungnade fiel.
3. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die CS in zwei Teilen *entworfen war.* Erster Teil : v. 1 - v. 2547 ; zweiter Teil : v. 2553-Ende. Vermutlicher Einschnitt nach v. 2547.
4. Als Manuel I. Komnenos auf den Thron kam und die Sebastokratorissa Eirene und ihr Kreis in Ungnade fielen, fügte Manasses die enkomiastischen Verse auf Kaiser Manuel am Ende des „ersten Teils" hinzu ; er war von der kaiserlichen Ungnade nicht mehr betroffen.

Athen. Odysseus LAMPSIDIS.

DID CONSTANTINE OF SICILY READ *DAPHNIS AND CHLOE*?

It is a curious fact that the high regard in which modern readers hold Longus's Lesbian pastorals (commonly called *Daphnis and Chloe*) is not matched by a corresponding abundance of allusion to the work in the literature of late antiquity and Byzantium. Longus is nowadays assumed by most critics to have composed his story at some time within the period A.D. 150-250. Between then and the thirteenth century, when the earliest extant manuscript was written, only one unmistakable reference to *Daphnis and Chloe* has been discovered, the sketch of its plot given by the twelfth-century poet Nicetas Eugenianus in his verse-romance *Charicles and Drosilla*, 6.439-450. This testimony excepted, we have to reckon with probabilities at best. H. Reich claimed to have found echoes of Longus in some names, phrases and descriptions in the *Epistles* of Alciphron, a rhetor of the Second Sophistic ([1]). But Reich's arguments have not won universal acceptance ; they have recently been scrutinised by R. L. Hunter, who concludes that nowhere can the direct dependence of Alciphron on Longus be demonstrated beyond doubt ([2]). Hunter contributes on his own account the suggestion that *A.P.*, 6.80, Agathias's dedicatory epigram for his *Daphniaca*, a collection of hexameter-poems now lost, paraphrases some elements of Longus's proemium ([3]). Finally, the name of King Bryaxes in the *Rhodanthe and Dosicles* of Theodore Prodromus, Nicetas's twelfth-century predecessor in the genre of verse-romance, is so close to the name of the Methymnaean general Bryaxis or Bryax in Longus 2.28.1 that it is likely to have been taken from there ([4]).

(1) H. REICH, *De Alciphronis Longique aetate* (diss. Königsberg, 1894), 45-67.
(2) R. L. HUNTER, *A Study of Daphnis and Chloe* (Cambridge, 1983), 6-13.
(3) *Ibid.*, 41 f.
(4) Cf. LONGUS, *Daphnis et Chloe*, ed. M. D. Reeve (Leipzig, 1982), praef. V, n. 5.

In the present paper I shall try to augment this meagre harvest by drawing attention to a Byzantine work which, because of its thematic and verbal similarity to a notable episode in *Daphnis and Chloe*, deserves to be entertained as a possible derivative of Longus's romance. The work in question antedates Prodromus and Nicetas by three centuries, and is of interest for its provenance in Byzantium as well as for its ancestry in late antique literature.

I refer to the anacreontic poem by Constantine of Sicily beginning *Ποταμοῦ μέσον κατεῖδον*, which is found in two manuscripts, *Par. suppl. gr.* 352 (s. xiii) and *Laur.*, 32.52 (s. xiv) ([5]). A third manuscript, *Vat. Barb. gr.*, 310 (s. xi/xii), mentions the poem in its index of contents, but has not preserved the text ([6]). The earliest editions of the poem were published by Cramer (1841), using the *Parisinus*, and by Matranga (1850), using an apograph of the *Laurentianus* ([7]). An emended text was provided by Bergk ([8]), and further corrections were proposed by Nissen in his valuable study of Byzantine anacreontic poetry ([9]).

(5) See H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale* (Paris, 1886-88), III, 252 ; A. M. BANDINI, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae* (Florence, 1764-70), II, col. 211.

(6) The entry relating to our poem is given below, p. 116. My thanks are due to the staff of the Biblioteca Apostolica Vaticana for providing me with photographs of the Barberinus index, and to Dr. Jennifer Nimmo Smith for making available to me her copy of Seymour de Ricci's catalogue of the Barberinus manuscripts. The index of *Vat. Barb. gr.*, 310 was published by P. MATRANGA, *Spicilegium Romanum* (Rome, 1840), IV, praef. xxxvi f.

(7) *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis Bibliothecae Regiae Parisiensis*, ed. J. A. CRAMER (Oxford, 1841), IV, 380-3 ; *Anecdota Graeca e mss. Bibliothecis Vaticana, Angelica, Barberiniana, Valliceliana, Medicea, Vindobonensi deprompta*, ed. P. MATRANGA (Rome, 1850), II, 693-6.

(8) T. BERGK, *Poetae Lyrici Graeci* (Leipzig, 1878-82), III, 351-4, reprinted without alteration in R. CANTARELLA, *Poeti Bizantini* (Milan, 1948), I, 158. Bergk did not himself inspect the *Laurentianus*, but relied on the report of Studemund. This led Bergk to assert (351) that the whole of our poem except the title had disappeared from the *Laurentianus*, together with the anacreontic poem following it in this manuscript, *Ἄγαμαι μόνον ὁρῶν σε κτλ.* (MATRANGA, *Anecdota*, II, 696-8 ; BERGK, 354 f.). This is false. Both poems still exist in full on f. 124r, a photograph of which has been supplied to me by kind permission of the Director of the Biblioteca Medicea Laurenziana, Dr Antonietta Morandini.

(9) T. NISSEN, *Die byzantinischen Anakreonteen* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Abteilung, 1940, Heft 3), 67.

Constantine was a pupil of Leo the Philosopher, and can accordingly be dated to the second half of the ninth century. Two anacreontic poems by him survive, together with a handful of poems in elegiacs and iambic trimeters ([10]). The anacreontic poem with which I am concerned is entitled *ᾠδάριον ἐρωτικόν* in the manuscripts ; it describes an encounter with Eros, who is pictured as the winged child of Hellenistic poetry. The other, preserved in *Vind. theol. gr.*, 265 and (in part) in a Warsaw manuscript from the Zamoyski collection ([11]), is a *threnos* for the poet's parents and brothers, composed under the false impression that they had been lost at sea ([12]). Both poems are in stanzas consisting of four anacreontic lines followed, at intervals which observe a complex pattern, by distichs of ionic trimeter (*κουκούλλια*) ([13]). The *ᾠδάριον* has nine such distichs in twenty-one stanzas, the *threnos* fifteen in twenty-three stanzas ([14]). The initial-letters of the stanzas of the *threnos* form an alphabetic acrostich. Both poems

(10) See the discussion of Constantine's poetry in P. LEMERLE, *Le premier Humanisme byzantin* (Paris, 1971), 172-5. On Constantine's association with Leo, see below.

(11) On these manuscripts, see R. FOERSTER in *Rh. Mus.*, 53 (1898), 547, 556 f. ; NISSEN, 56, 63, 65.

(12) Text in MATRANGA, *Anecdota*, II, 689-92 (from an apograph of the Vienna manuscript, *ibid.*, *praef.* 29 f.) ; BERGK, 348-51.

(13) For the development from the sixth century onwards of anacreontic poetry in stanzas varied by *κουκούλλια*, see H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner* (Munich, 1978), II, 94 ; NISSEN, 19 ; R. ANASTASI, 'Giorgio Grammatico', in *Sicul. Gymn.*, 20 (1967), 230.

(14) In the case of the *ᾠδάριον*, the ionic distichs afford a useful criterion of authorship. The poem is anonymous in the *Parisinus* ; it is attributed to Constantine in the *Laurentianus* and in the index of the *Barberinus*. The testimony of the *Laurentianus* might seem to be called into question by the fact that this manuscript wrongly attributes to Constantine the poem preceding, an anacreontic piece properly belonging to George the Grammaticus (*Γενέην ῥόδων φανεῖσαν κτλ.*, BERGK, 370-1) ; it might be supposed that the attribution of the *ᾠδάριον*, also, is false, and that George was the author of both. But Nissen points out that, throughout the nine extant poems of George (some 567 lines in all), only two distichs of ionic trimeter are found interspersed among the anacreontics, whereas nine distichs are so interspersed in the *ᾠδάριον* and fifteen in the *threnos*. Nissen regards this, in my view correctly, as rendering it unlikely that George is the author of the *ᾠδάριον* : 'Es wird also an der Autorschaft des Konstantinos festzuhalten sein' (NISSEN, 67). It is to be noted that Anastasi does not include the *ᾠδάριον* in his survey of George's poetry cited at n. 13 above.

combine quantitative prosody with some degree of accent-regulation ([15]).

In the *ὠδάριον* Constantine tells how he saw Eros at play in a stream and tried unsuccessfully to catch him ; he was mocked and pelted with roses by the god, and pierced by one of his arrows ; he finishes by recommending the composing of poetry as a cure for love. This sequence of events is comparable to what passes in the encounter with Eros described by the old cowherd Philetas in Longus 2.3-7. At this point in Longus's story, Daphnis and Chloe are suffering the pangs of unconsummated love ; they desire each other, but do not know the name of their distemper or how to accomplish the physical act. Philetas, fulfilling the part of an *ἐρωτοδιδάσκαλος*, tells how, that very day, he entered his garden and found there a beautiful child picking myrtle-berries and pomegranates ; he tried unsuccessfully to catch the child, was mocked by him and pelted with myrtle-berries ; he implored the child to give him a kiss in return for permission to pick the fruit and flowers ; whereupon the child revealed that he was older than Cronos and time itself ([16]), and that it was his custom each day, after bringing Daphnis and Chloe together, to come to the garden and bathe in its three springs ; finally he flew up to a tree and disappeared. The episode ends with Philetas proclaiming the powers of Eros and declaring that there is no cure for love but kissing and embracing and lying naked together.

There is an overall correspondence in the pattern of these two passages — the sequence of discovery, pursuit and escape, the concluding *φάρμακον* motif — which is reinforced by linguistic parallels. One might seek to explain this state of affairs by supposing that Longus and Constantine drew, independently of one another, on the common store of ideas about Eros. But there is no doubt that Constantine did make use of earlier literature in the *ὠδαρίον*, since some phrases in it are transparently quoted from the *Ἔρως δραπέτης*

(15) By contrast, there are many errors of quantity in the lines *Ἄγαμαι μόνον ὁρῶν σε* (n. 8 above) which the *Laurentianus* attributes to Constantine of Sicily. Bergk and Nissen rightly regard this as sufficient proof that Constantine is not the author of these lines. See BERGK, 340, 354 ; NISSEN, 67, 70.

(16) For this motif, add to the passages collected by Hunter (*o.c.*, 32-4 and nn.) : CHORICIUS, *Or. Nupt. in Zach.*, 4, p. 82 F.-R. ; GEORG. GRAMM., 1.65 (BERGK, 365). Another late reflection of the Cosmic Eros in John of Gaza, 3.15 : *ὁ δ' ἔρως ὁ πάντα τίκτων* (*ibid.*, 345).

of Moschus. It is natural, therefore, to enquire whether Longus, too, was used by Constantine. This possibility is not ruled out by the divergences between the two pieces ; one would not expect to find reproduced in the *ᾠδάριον* elements which are not detachable from the context in Longus, or elements (such as the Cosmic Eros) which it was not open to a Christian poet to adopt. If the *ᾠδάριον* and Philetas's speech are directly related, their affinity ought to emerge from a detailed comparison between them. This I shall now make. Since quotation of both *in extenso* would require much space, I shall give in full only the *ᾠδάριον*, in English translation ; for the outline of Philetas' speech, the reader is referred to the foregoing summary. I shall, however, quote the Greek of the *ᾠδάριον* and of Longus wherever they approximate. The parallels between the *ᾠδάριον* and Moschus ([17]) will also be quoted in Greek.

Constantine of Sicily : *ᾠδάριον ἐρωτικόν*

(Stanza 1) I once saw Cythera's child in the middle of a river ; he was swimming and sporting with a dance of water-nymphs ; (st. 2) and the golden-eddying river cried, 'Why do you burn me, why, child, do you set me ablaze ? Begone out of my streams'. Golden curls, a wonder to see, did the Paphian's son have on his head. (st. 3) And when I saw him, I conceived a desire to catch him and bind him with strong fetters and show him to the lusty young men ; (st. 4) but he fled before me out of the stream, laughing at me, now going forward on foot, now escaping on wings (11-18 *ὃν ἰδὼν ἐγὼ τότ' ἔσχον / ἐπιθυμίαν κρατῆσαι, / κρατεραῖς πέδαις τε δῆσαι, /θαλεροῖς νέοις τε δεῖξαι· /ὁ δὲ νόσφι τῶν ῥεέθρων /ὑπέφευγε προσγελῶν μοι, /ποτὲ μὲν ποσὶ προβαίνων, /ποτὲ δὲ πτεροῖς ἀλύσκων.* Cf. LONG., 2.4.2 *ἐγὼ μὲν οὖν ὥρμησα ἐπ' αὐτὸν ὡς συλληψόμενος ... ὁ δέ με κούφως καὶ ῥᾳδίως ὑπέφευγε, ποτὲ μὲν ταῖς ῥοδωνιαῖς ὑποτρέχων, ποτὲ δὲ ταῖς μήκωσιν ὑποκρυπτόμενος ὥσπερ πέρδικος νεοττός.* MOSCH., 24 *ἦν τύ γ' ἔλῃς τῆνον, δήσας ἄγε μηδ' ἐλεήσῃς*). (st. 5) He was small, winged, very subtle in speech, very artful in appearance, very desirable in his beauty. Flee from the arrow-shooting son of the Foam-born, flee, ye young men choice and noble ! (st. 6) He was naked and unshod, and like fire all over (25 f. *γυμνὸς ἦν ἀνάρβυλός τε, /πυρὶ δ' εἴκελος τὰ πάντα.* Cf. LONG., 2.4.1 *γυμνὸς ἦν, μόνος ἦν.* MOSCH., 15 *γυμνὸς ὅλος τό γε σῶμα*, ID., 7 *χρῶτα μὲν οὐ λευκὸς πυρὶ δ' εἴκελος*), and from his eye-glances he sent a

(17) *Bucolici Graeci*, ed. A. S. F. Gow (Oxford, 1952), 132.

flaming beam (27 f. *ἀπὸ δ' ὀμμάτων βολάων / φλογερὴν ἔπεμπεν αἴγλην.* Cf. MOSCH., 7 f. *ὄμματα δ' αὐτῷ /... φλογόεντα*). (st. 7) He was carrying a beautiful quiver of fiery arrows, and had a golden bow slung round his shoulders. His arrow is small, but he shoots far (33 f. *μικρὸν ἔχει τὸ βέλος, μακρὰ δὲ βάλλει.* Cf. MOSCH., 13 *μικκύλα μὲν τήνῳ τὰ χερύδρια, μακρὰ δὲ βάλλει*, ID., 19 *τυτθὸν μὲν τὸ βέλεμνον*), and whomsoever he pierces, fiery passion drives him. (st. 8) He uttered a sweet voice, addressing me seductively, as though with the shrill tune of the lyre, and like Procne ([18]) in the grove (35-8 *γλυκερὴν ὅπα προῆκεν / διὰ τὸν πόθον λαλῶν μοι, / λιγυρὸν μέλος λυρίζων / καθάπερ Πρόκνη κατ' ἄλσος.* Cf. LONG., 2.5.1 *ἐνταῦθα πάνυ καπυρὸν γελάσας ἀφίησι φωνήν, οἵαν οὔτε χελιδὼν οὔτε ἀηδὼν οὔτε κύκνος ὁμοίως ἐμοὶ γέρων γενόμενος.* MOSCH., 9 f. *ἁδὺ λάλημα· /... ὡς μέλι φωνά*). (st. 9) He smiled somewhat, and waved a tiny hand (39 *παλάμην ἄγαν βραχεῖαν.* Cf. MOSCH., 13 *μικκύλα μὲν τήνῳ τὰ χερύδρια*), and drew my attention to it, ostentatiously touching the flames. (st. 10) He passed through the pimpernels, he flew past the violets and crocuses ; for he had at his back the shrill breaths of the west wind. Flee from the Paphian's babe, young men ! All unseen he stretches the curving bow of desire. (st. 11) Like a peacock with star-adorned wings, he flew over me, sporting above the water. (st. 12) I grew tired of running and chasing ; I left off pursuing ; but he, pelting me with roses, somehow charmed me to desire (53-6 *ἔκαμον τρέχων, ἐλαύνων· / ἀπεπαυσάμην διώκων· / ὁ δὲ τοῖς ῥόδοις με βάλλων, / ὑπέθελγέ πως πρὸς οἶστρον.* Cf. LONG., 2.4.3-4 *καμὼν οὖν ὡς γέρων καὶ ἐπερεισάμενος τῇ βακτηρίᾳ καὶ ἅμα φυλάττων μὴ φύγῃ, ἐπυνθανόμην τίνος ἐστι τῶν γειτόνων καὶ τί βουλόμενος ἀλλότριον κῆπον τρυγᾷ. ὁ δὲ ἀπεκρίνατο μὲν οὐδέν, στὰς δὲ πλησίον ἐγέλα πάνυ ἁπαλὸν καὶ ἔβαλλέ με τοῖς μύρτοις καὶ οὐκ οἶδ' ὅπως ἔθελγε μηκέτι θυμοῦσθαι*). Through how many flowers and rose-beds did I run, in vehement pursuit behind the little boy ! (57 *πόσα ἄνθη ἔδραμον καὶ ῥοδωνίας* ([19]). Cf. LONG., 2.4.2. *ὁ δὲ ... ὑπέφευγε, ... ταῖς ῥοδωνιαῖς ὑποτρέχων*). (st. 13) Why, young men, do you misguidedly long for Eros the deceiver ? He is the bite of madness ([20]), he is a bane to the young ; (st. 14) all youth is stout-hearted and confident, its boldness is irrepressible, loving fruitless toil. (st. 15) He was gathering flower-blooms, but was making me toil ; for

(18) *I.e.* the nightingale.

(19) *ῥοδωνίας Laur.* (paroxytone, *ω* scanned as short), preferred by Nissen, 67 ; *ῥοδωνιῶνας Par.* ; *ῥοδεῶνας* BERGK.

(20) *μανίης Par.*, BERGK ; *κραδίης Laur.*, NISSEN.

as he went among the plane-trees, he caused me to weave a garland ([21]). Although I pursued him often into the dewy waters, I could *not* put a halter round Eros. (st. 16) Then, slipping under a thicket, he played among the shady trees ; and finally he loosed an arrow and smote the hollows of my liver. (st. 17) Help me quickly, o band of my companions ! I burn, I panic, I am ablaze with unseen fire ! I could not walk upon the flowery waters and catch the naughty child. (st. 18) Give me your counsel : what shall I do, what will become of me, and also what treatment can I apply, and what remedy (85 *φάρμακον*) can I find to cool my heart ? Whoever can find one of Helen's remedies (87 *φάρμακον ἐξ Ἑλένης*), mix it in my bowl ! – (st. 19) ([22]) I hear that travel is a cure for love (89 f. *ἄκος εἰς ἔρωτ' ἀκούω / ἀποδημίαν γενέσθαι.* Cf. LONG., 2.7.7 *ἔρωτος γὰρ οὐδὲν φάρμακον ... ὅτι μὴ φίλημα καὶ περιβολὴ καὶ συγκατακλιθῆναι γυμνοῖς σώμασι*) ; but *you* must be willing to stay, and must rather follow another method ([23]). (st. 20) Spend sleepless nights in company with Achilles, comrade ([24]), singing honey-sweet songs in tune with the clear-voiced nightingales. – (st. 21) I have discovered a charm against desire, and by no means do I despair of finding the way ! Give me a companion along the paths of song (99 *συνοιμοδίτην*), to sing with me of Eros ! Flee from the Paphian's babe, young men, he carries in his hand a blazing torch !

It will be observed that Constantine has used Moschus chiefly in describing Eros's accoutrements and physical attributes. The incidents of the pursuit, on the other hand, follow much the same pattern in the *ᾠδάριον* as in Longus. In both the god is discovered in a *locus amoenus*, is pursued among its flowers and leafage, first exhausts and then charms his pursuer, and escapes ; both end with a description of the violent passion occasioned by Eros ([25]) and a suggested remedy for it. The *ᾠδάριον* most resembles Longus in lines 11-18 and 53-6 ; it

(21) *I.e.* by drawing me into circuitous pursuit.

(22) I attribute stanzas 19 and 20 to another speaker ; this seems to me the best way of taking the second-person imperatives *μετέρχου*, 92 and *ἴανε*, 93 and the vocative *ἑταῖρε*, 94. Failing this, these words have to be taken as addressed by the poet to himself. In stanzas 18 and 19 the parallel between Constantine and Longus is of course thematic, not linguistic.

(23) Nissen's conjecture *τόπον* (*o.c.*, 67) is not to be preferred to the manuscripts' *τρόπον*.

(24) *πετ' Ἀχιλλέως, ἑταῖρε Laur.*, NISSEN, *l.c.* (comparing *Iliad*, 9.325 *ὣς καὶ ἐγὼ πολλὰς μὲν ἀΰπνους νύκτας ἴανον*) ; *μ. Ἀ. ἑταίρων Par.*, BERGK.

(25) LONGUS, 2.7.4-7.

would be remarkable if so close a correspondence in ideas, vocabulary and sentence-structure were due entirely to coincidence. Other possible echoes of Longus in the *ᾠδάριον* are *γυμνὸς ἦν* 25, *ῥοδωνίας* 57, and the description of Eros's voice 35 ff., where the comparison with the nightingale's song is positive in the *ᾠδάριον* and negative in Longus. The setting in which both adventures take place is partly aquatic. In the *ᾠδάριον* the god is discovered in a river, flees to dry land, returns to the water, and ends on land. In Longus the encounter occurs in a garden : but the garden has springs, and Eros is accustomed to bathe in them daily ([26]). I conclude that Constantine is indebted to Longus for his general programme and for some hints and touches besides. He has manifestly not indulged in wholesale imitation. Thus the *ᾠδάριον* contains no echo of Philetas' predication of the powers of Eros ; the trees and flowers mentioned by Constantine differ from those mentioned by Longus, except for the roses ; in the *ᾠδάριον* the speaker is apparently young, whereas Philetas is old ; and whereas Philetas asks Eros for a kiss, Constantine does no such thing. Regarding this last point of comparison, emphasis on Constantine's reticence is not otiose, because the same primness distinguishes him from Longus in the cure which each prescribes for love. Longus makes Philetas say that the only cure is sexual intercourse ([27]) ; Constantine's admonisher recommends the composing of love-poetry, a prescription often met with in Hellenistic literature ([28]).

Both the *Barberinus* and the *Laurentianus* offer a brief comment about the source used by Constantine for the *ᾠδάριον*. Their testimony is as follows :

> *Vat. Barb. gr.*, 310, *index titulorum* : (f. 4r) *τοῦ αὐτοῦ* (*i.e.* Constantine) *ᾠδάριον ἐρωτικὸν δι' ἀνακρε(οντείου) ὅπερ ᾖσεν ἐν νεότητι παίζων οὔτι σπουδάζων. ἔλαβε* | (f. 4v) *δὲ τὴν ὑπόθεσιν ἐκ μελωδίας τινὸς ᾀδομένης ἐν γάμῳ* ([29]).

(26) *Ibid.*, 2.5.4 f.

(27) *Ibid.*, 2.7.7, cited at line 89 f. of the *ᾠδάριον*, above.

(28) Cf. esp. THEOC., 11.1-3 *Οὐδὲν ποττὸν ἔρωτα πεφύκει φάρμακον ἄλλο,* / *Νικία, οὔτ' ἔγχριστον, ἐμὶν δοκεῖ, οὔτ' ἐπίπαστον,* / *ἢ ταὶ Πιερίδες*, and *ibid.*, 17 f. ; *A.P.*, 12.150 (CALLIM.), etc. See HUNTER, 34, 79.

(29) See BERGK, 352, NISSEN, 66, and n. 6 above. The preceding poem in the Barberinus-index is Constantine's anacreontic *threnos*.

Laurentianus 32.52, f. 124r : *τοῦ αὐτοῦ* (*i.e.* Constantine) *ᾠδάριον ἐρωτικὸν δι' ἀναχρέοντος* (*sic*) *καὶ κουκουλλίου λαβόντος τὴν ὑπόθεσιν ἐκ μελωδίου τινός* ([30]).

Of these, the title in the *Laurentianus* looks like a corrupt abbreviation of the entry in the *Barberinus*-index ([31]), and can probably be disregarded. If the testimony of the *Barberinus* is sound, one would naturally take it to mean that Constantine based his poem on an epithalamium. There is difficulty in this, for the *ᾠδάριον* makes no allusion to marriage, and its narrative element has no parallel in the Byzantine epithalamia collected by Bergk ([32]), some of which are contemporary with Constantine. The *ᾠδάριον* does, however, share with the epithalamia several clichés about Eros : his quiver, his arrows, their wounds which cause desire ([33]). The words of the *Barberinus* could amount to no more than a recognition of the fact that the *ᾠδάριον* has these traditional components. And even if the lemmatist did have a specific source in mind, the presence in the *ᾠδάριον* of quotations from Moschus is evidence that Constantine drew his inspiration from a wider field than the contemporary epithalamia.

Account must be taken, finally, of the intellectual background against which Constantine's poetry was produced ; for he did not work in isolation, but in an environment favourable to the discussion and imitation of earlier literature. In his youth he was a pupil of Leo the Philosopher, whom the Caesar Bardas appointed as first head of the school established in the Magnaura palace at Constantinople sometime between 855 and 866 ([34]). Leo was a polymath whose primary interest was in mathematics and applied science. Somewhat incongruously, he had earlier held the archiepiscopal see of Thessalonica,

(30) I have transcribed the title as it stands in the *Laurentianus*, which omits iota subscript. Bergk gives the title correctly in his *apparatus criticus*, p. 370 ; but the title printed in his text p. 351 is a composite of elements taken from the *Barberinus* and the *Laurentianus*. In Matranga's version of the title (*Anecdota*, II, 693) *μελῳδοῦ* should be corrected to *μελῳδίου*.

(31) So NISSEN, 66.

(32) BERGK, 344, 356, 358, 361, 373 f.

(33) Cf. GEORG. GRAMM., 7.5-8 (BERGK, 373) ; LEO MAGISTER, 2.55-8 (BERGK, 357) = *Id.*, 5.57-60 (BERGK, 362) ; *Id.*, 2.61 f. (BERGK, 357).

(34) Constantine is described as Leo's pupil in MATRANGA, *Anecdota*, II, 555 lemma. See LEMERLE, 172-5 ; N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium* (London, 1983), 84. On Leo's school at the Magnaura, see LEMERLE, 158-72.

but had been deposed after three years, in 843 ([35]). The school at the Magnaura, which comprised three teachers in addition to Leo himself ([36]), played an important part in fostering the revival of Hellenic studies which began in the mid-ninth century, after the two centuries of neglect brought about by the Arab invasions and the iconoclastic controversy. Leo's own role was crucial : his ardent championing of Hellenism earned him the soubriquet of *Ἕλλην* ([37]). After Leo's death, the date of which is unknown but which must have occurred later than 869, Constantine turned against his former master, attacking Leo in a series of intemperate elegiac poems in which he accused him of paganism and iconoclastic sympathies ([38]). My concern is not with these attacks and the question of their motivation ([39]), but with the incontrovertible fact that in early life Constantine was Leo's pupil (*ὁ σῆς γάλα Καλλιοπείης / κalὸν ἀμελξάμενος*, as Constantine puts it) ([40]) and a member of his circle ([41]). It was doubtless at this time ([42]) and in this milieu that he composed the *ᾠδάριον* ; the poem's closing lines (st. 19-21) imply the existence of a society dedicated to poetry and scholarship, which it is not fanciful to identify with Leo's school at the Magnaura ([43]). There, Leo worked on the text of

(35) Leo owed his preferment to the patronage of his relative, the Patriarch John Grammaticus, and of the emperor Theophilus. The emperor died in 842 and John was deposed in March 843. Leo's own deposition followed soon afterwards. See LEMERLE, 156.

(36) LEMERLE, 165-7.

(37) *A.P.*, 15.12 lemma.

(38) MATRANGA, *Anecdota*, II, 555 f. See also *ibid.*, 557-9, with the remarks of LEMERLE, 174.

(39) LEMERLE (*o.c.*, 172-5) argues plausibly that they arose out of Constantine's wish, after Leo's death, to attach himself to the Patriarch Photius, whose Hellenism was less tolerant than Leo's had been. On the religious orthodoxy implicit in Constantine's polemic, see HUNGER, I, 43.

(40) MATRANGA, *Anecdota*, II, 556 (no. iii, lines 5 f.).

(41) *A.P.*, 15. 13, an epigram of Constantine, bears the lemma *εἰς τὸν θρόνον αὐτοῦ*. This has been taken as evidence that Constantine was himself a teacher at the Magnaura, see LEMERLE, 175, n. 104. The manuscripts of Constantine's poems describe him variously as *φιλόσοφος* and *γραμματικός*.

(42) The Barberinus index (see above) says that he produced this poem *ἐν νεότητι*.

(43) See esp. line 99 *συνοιμοδίτην, companion along the paths of song*, a learned coinage from *οἶμαι, paths of song* (*Odyssey*, 8.481, CALLIM., *Del.*, 9, etc.). For line 77 (st. 17) *συνομηλίκων χορείη*, compare the opening of Constantine's *threnos*,

Plato ([44]) and gave instruction on the scientific and mathematical texts which he had collected ([45]). Of literary authors, apart from Plato, we have indications only that Leo possessed some work or works of the neoplatonist Porphyrius and the *Cleitophon and Leucippe* of Achilles Tatius ([46]). If Leo did, in fact, have this last work, it would be evidence of an interest on his part in the genre of romance ; and this would tend to increase the likelihood that Longus was read in his circle. It may even be that we owe to Leo and his school at the Magnaura the preservation and transmission of *Daphnis and Chloe* before the beginning of its extant manuscript tradition.

University of Edinburgh. R. C. McCAIL.

which explicitly evokes a scholastic milieu : *Ἀπὸ μουσικῶν μελάθρων / λογικοὶ νέοι μολεῖτε, / ἵνα πενθάδος χορείης / λύραν ὁ ξένος δονήσω* (BERGK, 348).

(44) LEMERLE, 167-9.

(45) Apollonius of Perga, Theon of Alexandria, Proclus of Lycia, Ptolemy, Archimedes, Euclid and others. See LEMERLE, 169-71, WILSON, 83.

(46) Cf. *A.P. 9.214 (Leo Philosophus)*, on Porphyrius. In the case of *A.P.* 9.203, a ten-line epigraph for *Cleitophon and Leucippe*, the lemma of the Palatine manuscript reads *Φωτίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, ἄλλοι δέ φασιν Λέοντος τοῦ φιλοσόφου. εἰς τὴν βίβλον Λευκίππης.* Since *A.P.* 9.203 praises *Cleitophon and Leucippe* for its modesty whereas Photius condemns it for its indecency (*Bibl. cod.*, 87), the author of this epigram can scarcely have been Photius. No doubt the poem belongs to Leo, who is the author of the two epigrams preceding it in the Palatine manuscript of the *Anthology*. See LEMERLE, 169, n. 76 ; *Anthologia Graeca*, ed. H. Stadtmueller (Leipzig, 1894-1906), III.1, p. 158. Stadtmueller suggests that the fact that *Cleitophon and Leucippe* is mentioned by Photius in his *Bibliotheca* has caused his name to be erroneously associated with the epigram.

NOTES SUR L'ÉVOLUTION DE L'ICONOGRAPHIE DU «COMBAT DE DAVID CONTRE GOLIATH» DES ORIGINES AU X[e] SIÈCLE

On a déjà beaucoup écrit çà et là sur le «Combat de David contre Goliath» ([1]), mais il semble qu'une étude plus attentive sur le développement de ce sujet dans l'art chrétien de la haute époque (du III[e] au X[e] siècle) pourrait éclairer certains points de détail des monuments, même les plus célèbres, qui le figurent. Ce Combat peut se décomposer en trois actes : l'essentiel est naturellement l'acte central du combat singulier opposant le jeune berger au géant philistin ; il peut être accompagné aussi de l'évolution de la scène préparatoire du défi et de la scène finale de la décapitation ([2]).

La première œuvre conservée, figurant le combat de David contre Goliath, est la fresque du baptistère de Doura Europos (Fig. 1) qui présente un panneau oblong sur le mur sud, à côté de la scène de la «Samaritaine au puits» ([3]). L'état de conservation, quoique assez mauvais, permet pourtant de saisir les grandes lignes de son iconogra-

(1) J'ai préparé cette étude à l'Université de Strasbourg, sous la direction de M[lle] Suzy Dufrenne, à qui j'exprime ma profonde gratitude. Pour l'étude générale sur l'iconographie du cycle de la «Vie de David», voir la thèse dactylographiée de G. SUCKALE-REDLEFSEN, *Die Bilderzyklen zum Davidleben von den Anfängen bis zum Ende des 11 Jahrhunderts*, München, 1972 (avec la bibliographie exhaustive jusqu'à 1972) ; l'iconographie du «Combat de David contre Goliath», pp. 48-57.

(2) Le texte biblique du «Combat de David contre Goliath» se trouve dans le *Premier Livre de Samuel, Rois*, XVII, 40-51, cf. *Septuaginta*, edidit Alfred Rahlfs, Stuttgart, 1935 (1971), Vol. I, pp. 535-536 ; traduction française, sur le texte hébreu de l'École Biblique de Jérusalem, Paris, 1961, pp. 296-297.

(3) P. BAUR, *The excavation of Dura-Europos, Preliminary Report of Fifth Season*, New Haven, 1934, p. 275, pl. XLIII, 2 ; ID., *Les peintures de la chapelle chrétienne de Doura* (in *Gazette des Beaux Arts*, 1933, tome 10, p. 75 ff.) ; C. H. KRAELING, *The Christian Building, The Excavation at Dura-Europos, Final report*, VIII, part. 2, New Haven, 1967, pp. 169 ff., pl. XLI, 2. Voir aussi, G. SUCKALE-REDLEFSEN, *op. cit.*, p. 54. Enthauptung Goliath, Typus 1a.

phie grâce aux inscriptions ([4]). Le récit du Combat, dans I *Samuel* / *Reg.*, 17, 40-51 est très détaillé, mais seule la scène de «David qui tranche la tête de Goliath» a été ici retenue. Au milieu de ce panneau, le jeune berger David brandit une épée de la main droite, et à gauche, tombé à terre à la renverse, est figuré Goliath. Les éléments caractéristiques de cette iconographie, se retrouveront souvent ultérieurement ([5]). Dans le contexte du baptistère de Doura, la scène dramatique de «David qui tranche la tête de Goliath» suggère la victoire des nouveaux baptisés sur le démon ([6]).

D'autre part, la scène du «Combat singulier de David contre Goliath» qui n'est pas figurée sur cette fresque, apparaît au IV^e^ siècle à gauche de la petite frise supérieure au-dessous des médaillons de la «Lipsanothèque de Brescia» (Fig. 2) ([7]). Dans cet ivoire, le jeune David porte sa fronde et son bâton de berger, tandis que le géant Goliath, armé de la lance et du bouclier, tournant le dos à David s'écroule. Même si cette scène est isolée des autres scènes successives du Combat, le contraste entre la taille des antagonistes ainsi que l'attitude du géant Goliath prêt à s'effondrer, suggèrent, comme toutes les autres scènes de l'Ancien Testament sur cette boîte en ivoire, le paradigme du Salut de Dieu choisi parmi les épisodes prodigieux du texte biblique ([8]). Le contraste de taille des deux antagonistes, basé sur le texte biblique (I, *Samuel*, 17, 4 et 32-33), qui apparaît déjà sur ce petit relief deviendra le moyen symbolique de représenter l'intervention divine dans ce thème du «Combat de David contre Goliath». Les deux scènes indépendantes l'une de l'autre, conservées dans ces

(4) P. V. BAUR, *Les peintures de la chapelle chrétienne de Doura*, p. 75.

(5) Pour le problème de la survivance de cette iconographie, voir K. WEITZMANN, *Prolegomena to a Study of the Cyprus Plates* (in *Metropolitan Museum Journal*, Vol. 3, 1970, p. 103).

(6) KRAELING, *op. cit.*, p. 69 sqq. a cherché à reconnaître dans le choix de ce sujet des reflets de doctrines particulières aux théologiens ou liturgistes syriens. Voir aussi la remarque de A. GRABAR, *Le Premier Art Chrétien*, Paris, 1966, p. 71.

(7) J. KOLLWITZ, *Die Lipsanothek von Brescia, Studien zur spätantiken Kunstgeschichte*, Berlin, 1933, p. 24 ; R. DELBRÜCK, *Probleme der Lipsanothek in Brescia, Theophania*, 7, Bonn, 1952, pp. 78 ff. Voir aussi l'étude récente de J. WATSON, The Program of the Brescia Casket (in *Gesta*, 1981, Vol. XX/2, p. 28).

(8) E. LE BLANT, *Les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, Paris, 1879 ; D. KAUFMANN, Sens et origine des symboles tumulaires de l'Ancien Testament dans l'art chrétien primitif (in *Revue des Études Juives*, XIV (1887), pp. 33-48, 217-253, spécialement pp. 224-225).

œuvres paléochrétiennes, formeront les éléments essentiels de l'iconographie du Combat et elles se compléteront d'une façon formelle et sémantique dans la plupart des monuments postérieurs.

Selon une règle presque générale pour maints thèmes bibliques, ce sont les sarcophages qui nous fournissent les premiers exemples en série parvenus jusqu'à nous (9). Malheureusement un des exemples les plus représentatifs de notre sujet est maintenant perdu et n'est plus attesté que par les dessins de Peiresc et de Wilpert ; néanmoins, grâce à quelques autres sarcophages, on peut saisir les caractéristiques de ce thème (10).

Sur la face principale du sarcophage de Saint-Victor à Marseille (Fig. 3), l'intention d'opposer le combat miraculeux de David à sa victoire est claire. À l'extrémité gauche, un ange debout lève la main droite vers David. Le jeune berger porte sa fronde de la main droite et son bâton de la main gauche, tandis que le soldat Goliath est prêt au combat armé de sa lance et de son bouclier. Au centre, le Christ barbu siège sur un trône, glorifié par une couronne à lemnisque tenue par deux anges debout. De la main gauche, il tient le Livre ouvert, tandis qu'il lève la main droite vers les deux antagonistes. À droite de la couronne du Christ «David qui apporte la tête de Goliath devant Saül» (I, *Samuel*, 17, 52) a la même attitude que dans la scène précédente. Le roi Saül, qui trône, est vêtu en empereur romain ; il accueille David, l'invitant, de la main droite, à parler. Gerke a soutenu l'hypothèse que l'iconographie de ce sarcophage devait remonter à des monuments peints (11) et l'on a aussi récemment supposé un modèle illustrant un codex de la Septante pour la même scène figurant sur la Bible carolingienne de San Paolo fuori le mura (12).

(9) E. Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, Paris, 1866 ; N° 17, sarcophage de Reims, p. 17 ; N° 22, sarcophage de Vienne, p. 21, pl. V, fig. 6 ; N° 35, sarcophage de Marseille, p. 35 (d'après les dessins de N. de Peiresc, Bibliothèque Nationale, *ms. lat.*, 6021, fol. 99).

(10) Voir aussi J. A. Wilpert, *I Sarcofagi cristiani antichi*, Città del Vaticano, 1929, vol. I, p. 57, fig. 24 et F. Benoit, *Les sarcophages paléo-chrétiens d'Arles et de Marseille*, Paris, 1954, p. 75 (note 1).

(11) F. Gerke, Das Verhältnis von Malerei und Plastik in der Theodosianisch-Honorinischen Zeit (in *Rivista di Archeologia Cristiana*, 12, 1935, pp. 128-131.

(12) J. F. Gaehde, The Pictorial Sources of the Illustrations to the Books of Kings, Proverbs, Judith and Maccabes in the Carolingian Bible of San Paolo fuori le mura (in *Frühmittelalterliche Studien*, IX, 1975, pp. 365-368).

Quoi qu'il en soit, les exemples paléochrétiens présentent le thème du Combat, soit en une scène unique comme à Doura et sur la petite frise de la Lipsanothèque de Brescia, soit en opposant le combat singulier de David contre Goliath et sa victoire, comme sur le sarcophage de Marseille. Et le même parallélisme se retrouvera dans les monuments postérieurs ([13]). Mais comment expliquer les deux détails, déjà soulignés : l'ange debout qui lève la main droite vers David et le Christ en gloire, sans lien avec texte du livre de Samuel ?

Un autre sarcophage paléochrétien, sans doute plus ancien que celui de Marseille et conservé à Vienne, peut aider à comprendre ces détails (Fig. 4). Ce sarcophage, stylistiquement daté du 3e quart du IVe siècle, est une œuvre de la Renaissance théodosienne ([14]). Si, à première vue, les sujets des sarcophages de Marseille et de Vienne, semblent identiques, le geste de Goliath sur le sarcophage de Vienne, diffère de son geste et de son attitude sur celui de Marseille : en fait ce n'est pas le même aspect du Combat qui est figuré. Et ce détail important traduit une fidélité plus grande au texte biblique que la péripétie du Combat opposant David et Goliath. En effet, sur le fragment de Vienne, David fait un geste de locuteur mais la position de ses jambes est celle du frondeur prêt à lancer la pierre. On peut donc ici penser à une sorte d'amalgame de deux scènes successives, évoquant à la fois le discours des deux adversaires et la bataille. La réduction des deux phases narratives en une scène abrégée et plus expressive, aboutit en fait à une mise en valeur symbolique de l'épisode ([15]).

On peut donc ainsi parler de deux aspects de l'iconographie du «Combat de David contre Goliath», un aspect plus symbolique et un aspect plus narratif. Le thème plus symbolique des sarcophages paléochrétiens se trouve ultérieurement dans une illustration du «Psautier de Paris» (fol. 4v) (Fig. 5). Mais l'ange et la bénédiction du Christ y sont remplacés par le soutien donné à David par la Puissance (*ΔΥΝΑΜΙC*) et par la fuite de la Jactance (*ΑΑΑΖΟΝΕΙΑ*) abandonnant Goliath. On peut d'ailleurs se demander si la personnage non ailé, debout derrière Goliath, antithétique de l'ange situé derrière David,

(13) G. SUCKALE-REDLEFSEN, *op. cit.*, pp. 48-57. Pour le problème du prototype de ces scènes, voir aussi WEITZMANN, *op. cit.*, p. 99 ff.

(14) F. GERKE, *op. cit.*, pp. 128-129.

(15) K. WEITZMANN, *Illustrations in Roll and Codex – A Study of the Origin and Method of Text Illustration* –, Princeton, 1947 (1970), p. 131.

sur le sarcophage de Vienne, n'est pas l'équivalent de la Jactance du «Psautier de Paris» ([16]).

De toute façon, ces divers motifs sont les signes de la présence de Dieu. Si le texte biblique ne mentionne pas directement l'apparition d'un ange ou de deux anges antithétiques, David, dans son discours à Goliath, parle toujours au nom de Yahvé, le Dieu des armées d'Israël (*ἐν ονόματι κυρίου σαβαωθ θεοῦ παρατάξεως Ισραηλ*) (I, *Samuel, Reg.*, 17, 45) et le texte biblique suggère ainsi l'intervention de Dieu à ses côtés. Il n'est pas inutile de signaler aussi que le mot hébreu «Sabaôt» (*σαβαωθ*), équivalent du mot grec «dynamis», est transcrit directement en grec de la Septante ([17]). Et par ailleurs le «Liber Antiquitatum Biblicarum» parle de l'envoi par Dieu de Cervihel, l'ange de la Force, ultime exécuteur du Combat contre Goliath ([18]). On retrouve l'aide angélique dans la scène de «David qui tranche la tête de Goliath» sur le relief en bois datant de la fin du IV[e] siècle de la porte de Saint-Ambroise à Milan (Fig. 6) ; Goliath, tombé à la renverse, lève en effet les yeux vers un ange ailé placé derrière lui. À droite, trois soldats se rangent sur la même ligne et, à gauche, David est suivi de deux hommes en pallium ([19]). Presque toute la figure de David comme la tête des personnages de ce relief ont été restaurées et l'on ne peut donc pas analyser le geste originel de David, néanmoins les grandes lignes de l'iconographie sont conservées ([20]). Et là encore, il semblerait que le texte légendaire ait été pour ainsi dire traduit en une œuvre

(16) Voir ci-après, note 47.

(17) E. FACHER, Dynamis (in *Reallexikon für Antike und Christentum*, II, pp. 427-433).

(18) M. R. JAMES, *The Biblical Antiquities of Philo, Translations of Early Documents*, Ser. I, London, 1917 ; G. KISCH, *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, Univ. of Notre-Dame, 1949. Pour les études sur une éventuelle source juive de l'iconographie du «Psautier de Paris», voir aussi J. GUTMANN, Jewish Elements in the Paris Psalter (in *Marsyas*, vol. VI, 1954, pp. 42-45) ; C. O. NORDSTRÖM, *Some Jewish Legends in byzantine Art* (in *Byzantion*, 25/27, 1955-57, pp. 495-499).

(19) A. GOLDSCHMIDT, *Die Kirchentür des Heiligen Ambrosius in Mailand*, Strasbourg, 1902, p. 15 et Taf. V.

(20) Pour le problème de la restauration et l'iconographie primitive, voir GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, p. 8 et p. 15 ; F. REGGIORI, *Cimeli e Capi d'arte della Basilica Ambrosiana poco noti o mal noti* (in *Ambrosiana, Scritti di storia, archeologia e d'arte pubblicati nel XVI centenario della nascita di Sant' Ambrogio*, Milano, 1942, p. 168 ff.).

visuelle ; pourtant, ici aussi, la plus ancienne source textuelle est la description du Combat dans le Ier livre de Samuel. Ainsi dans la scène du Combat de la porte de Saint-Ambroise, comme dans celle des sarcophages des IVe-Ve siècles, l'accent a été mis sur l'aide divine accordée à David et sur la christianisation du motif, concrétisée soit par le Christ bénissant, sur le sarcophage de Marseille, soit par le chrisme porté par les deux anges, sur la porte de Saint-Ambroise à Milan ([21]). Ce thème de la victoire miraculeuse de David doit sans doute, comme l'ensemble du cycle de la vie de David sur cette porte, être confronté avec le souci de l'évêque de Milan face à des menaces diverses ; la force du paganisme reste virulente, l'appui de l'empereur, certes chrétien, est parfois encombrant ; le fameux épisode du massacre de Thessalonique n'est qu'un aspect des rapports délicats entre Ambroise et Théodose ([22]).

Pour ce qui est du problème difficile du contexte historique où l'iconographie du cycle de la vie de David s'est formée ([23]), son existence même dans l'art monumental – et non pas seulement dans une hypothétique peinture manuscrite – est attestée pour la première fois dans une église chrétienne à Milan. Ce cycle ne s'étend que sur les épisodes de la jeunesse de David. Et cela s'observera également dans les deux ensembles chronologiquement les plus proches, les peintures de Baouît et les plats d'argent de Chypre. On peut se demander ce qui a fixé ce choix ; est-ce seulement l'illustration du Ier Livre de Samuel, – et pourquoi ? –, est-ce l'influence du psaume apocryphe 151 ([24]) ? N'est-ce pas plutôt l'importance de ces épisodes

(21) Sur le chrisme en général, voir l'article de K. WESSEL, Christusmonogramm (in *Reallexikon zur Byzantinischen Kunst*, Band. I, col. 1047-1050).

(22) Pour le problème des rapports délicats entre Ambroise et Théodose, voir A. A. VASILIEV, *History of the Byzantine Empire*, vol. I, 1958 (1979), pp. 82-88 ; H. V. CAMPENHAUSEN, *Les Pères latins*, Paris, 1967, pp. 140-145.

(23) Dans son étude encore fondamentale sur les reliefs en bois de la porte de Saint-Ambroise à Milan, A. Goldschmidt a déjà essayé de préciser le contexte historique de la formation de l'iconographie du cycle de la vie de David, *op. cit.*, pp. 26-30.

(24) Sur la possibilité du rôle décisif des illustrations hypothétiques de la Septante pour l'iconographie du cycle de la vie de David, voir les études de K. WEITZMANN, The Illustration of the Septuagint (in *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illustration*, Chicago and London, 1971, pp. 49-50 en particulier) ; ID., The Character and Intellectual Origins of the Macedonian Renaissance (in *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illustration*, Chicago and London, 1971,

dans le thème, essentiel pour la théologie chrétienne, de l'élection divine ?

Si l'on ne peut fixer avec précision la date du cycle de la vie de David à Baouît (Fig. 7) (les hypothèses s'échelonnent entre le IV[e] et le VII[e] siècle), il est important de noter que l'existence d'un tel cycle n'est pas seulement localisée dans les grandes cités impériales, mais a atteint ce centre spirituel du désert. Dans l'ensemble des douze tableaux de la chapelle III du monastère de Saint-Apollon, on retrouve en effet le Combat de David contre Goliath et la victoire de David peints comme de véritables tableaux encadrés et disposés dans l'ordre narratif, mais la formule iconographique de ces scènes ne traduit le récit que d'une façon assez sommaire et schématisée, reflet probable d'un art local d'origine populaire ([25]).

L'ensemble des plats d'argent de Chypre daté avec précision du règne d'Héraclius (613-629/30) témoigne au contraire d'un art de haute qualité et sans doute constantinopolitain ([26]). C'est le plus grand

pp. 176-184). Pour l'influence hypothétique du psaume apocryphe 151 sur l'iconographie de la vie de David, voir l'étude de M. PHILONENKO, David Humilis et Simplex. L'interprétation essénienne d'un personnage biblique et son iconographie (in *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Comptes Rendus des séances de l'année 1977, juillet-octobre, pp. 536-548).

(25) Pour l'ensemble des 12 scènes peintes de la vie de David, voir J. CLÉDAT, Le monastère et la nécropole de Baouît (in *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, 12, 1904). Pour le problème de la date de l'exécution, voir C. C. WALTER, *Monastic Archeology in Egypt*, Warminster, 1974, p. 398 (le I[er] quart du VI[e] siècle) ; P. DU BOURGUET, *L'Art copte*, Paris, 1968 (début du VIII[e] siècle).

(26) Ces 9 plats d'argent on été trouvés en 1902, à Lambousa, dans l'île de Chypre ; six d'entre eux sont conservés au Metropolitan Museum de New York, les trois autres sont au Musée des Antiquités de Nicosie. Les poinçons qu'ils portent permettent de les dater d'entre 613 et 629/30. Pour les illustrations et la description de ces plats, voir E. CRUIKSHANK DODD, *Byzantine Silver Stamps, Dumbarton Oaks Studies*, 7, Washington, 1961, pp. 178-185 ; A. et J. STYLIANOU, *Les Trésors de Lambousa* (en grec), Nicosie, 1969, p. 17 sqq. ; *Age of Spirituality, Late Antiquity and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, edited by K. WEITZMANN, *The Metropolitan Museum of Art*, New York, 1979, pp. 475-483 (n° 425-432). Pour le problème stylistique et les caractères antiquisants dont ils témoignent, voir E. KITZINGER, Byzantine Art in the Period between Justinian and Iconoclasm (in *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinischen Kongress*, München, 1958), pp. 4-7 ; ID., *The Byzantine Art in the Making* (London, 1977, pp. 110-111). – Pour le problème iconographique et historique de la vie de David sur ces plats, voir les notes ci-après.

des 9 plats qui est consacré à l'histoire de David et de Goliath et qui superpose en une composition tripartite : «David qui relève le défi de Goliath», «le Combat de David et de Goliath» et «David qui tranche la tête de Goliath» (Fig. 8). Un tel mode de composition s'observe ici pour la première fois, puisque dans la sculpture paléochrétienne – les sarcophages et la porte de Milan – les épisodes sont juxtaposés.

Dans la première scène du haut, entre deux villes vraisemblablement Soko et Azeka, les deux adversaires font chacun le geste impliquant la parole et encadrent une personnification fluviale que S. Wander a identifiée comme celle du torrent (*χειμάρρος*) où David a choisi les pierres pour sa fronde (I, *Samuel*, 17, 40) ([27]). Ici, David reçoit déjà la bénédiction de la Main divine surgie du segment de ciel marqué du soleil, de la lune et de trois étoiles. La partie centrale est très mouvementée : à la menace de Goliath s'oppose la protection divine de David qui se prépare à utiliser sa fronde. Les armées des deux adversaires assistent à la scène et semblent prévoir déjà l'événement à venir. En effet, les deux soldats situés à droite de David semblent prêts à bondir, tandis que deux soldats du camp de Goliath, s'apprêtent à quitter le champ de bataille – l'un d'entre eux fait un geste que l'on peut interpréter comme témoignage de la victoire, tout en ayant un mouvement de recul. L'épisode qui se présente comme une pure illustration du récit est néanmoins chargé de symbolisme ; les soldats philistins semblent deviner leur défaite et reconnaître la victoire miraculeuse du berger. La dernière scène, celle de la décapitation au bas du plat, présente plusieurs détails intéressants : la petite taille de David face à celle du géant Goliath abattu sur le sol, la présence des trois pierres que les textes byzantins interprètent comme symbole de la Trinité ([28]). Quant à la maladresse souvent remarquée du geste de la décapitation, elle s'expliquera peut-être quand nous replacerons ce plat dans l'ensemble des 9 plats de Chypre. Comme on l'a déjà observé pour d'autres œuvres, l'image narrative ici aussi est très chargée d'allusions symboliques, grâce aux autres plats qui nous permettent d'aller au-delà de cette simple remarque.

(27) Pour l'identification de la personnification fluviale, voir S. WANDER, The Cyprus Plates : The Story of David and Goliath (in *Metropolitan Museum Journal*, 8, 1973, p. 103).

(28) Voir V. TIFTIXOGLU, Digenes, das «Sophrosyne» – Gedicht des Meliteniotes und der byzantinische Funfzehnsilber (in *Byzantinische Zeitschrift*, LXVII, 1974, pp. 23-25).

Si l'on compare l'ensemble des plats avec les objets d'art mineurs des époques romaine et byzantine, leur fidélité à la traditon de la toreutique est aussi évidente que leur mode particulier d'adaptation au contexte impérial christianisé. Sur ces plats, des motifs en exergue, une architecture d'allure palatine, la Main de Dieu plusieurs fois figurée, transforment une illustration de caractère narratif en une iconographie symbolique. La restitution hypothétique proposée d'une disposition initiale des 9 plats, si elle est acceptable, permet enfin d'éclairer les trois scènes du triomphe de David sur les forces adverses — Goliath, l'ours et le lion ([29]) —. D'après cette disposition (Fig. 9), les scènes de «David terrassant l'ours» et de «David terrassant le lion», toutes deux basées sur le I^er^ Livre de Samuel, 17, 34, encadrent la scène de «David qui tranche la tête de Goliath», et elles soulignent aussi la relation intime des trois Combats selon le texte même de la Bible : «Ton serviteur a tué le lion et l'ours, il en sera de ce Philistin non circoncis comme de l'un d'eux, puisqu'il a défié les troupes du Dieu vivant» (I, *Samuel*, 17, 36). Par cette ingénieuse disposition, l'artiste crée la triade des scènes qui mettent en relief les prouesses de David. L'apparente maladresse déjà relevée du geste de la décapitation de Goliath est en fait une habileté de l'artiste établissant un parallélisme formel qui réponde à la pensée du texte biblique ; dans les deux cas, la position de David, qui chaque fois pose le genou sur l'un des deux animaux se répète et la direction des armes des deux Combats, contre le lion et contre l'ours, est parallèle à celle de l'épée qui est prête à frapper la tête de Goliath. Ces liens formels entre la partie inférieure du grand plat et les petits plats voisins — cela s'observe aussi dans deux autres scènes ([30]) —, peuvent faire comprendre la raison de la composition verticale et tripartite du grand plat, car ils multiplient les mises en valeur des influences possibles entre les divers plats et donc entre les diverses scènes du cycle. Et même s'il reste encore quelques détails douteux à interpréter en ce qui concerne la répartition initiale des divers plats les uns par rapport aux autres, ils forment indiscutablement un tout et l'on ne peut nier l'importance du plus grand plat qui est, comme on l'a dit, celui du «Combat de David et de Goliath» ; ce plat occupe sûrement la position centrale et domi-

(29) Pour la restitution hypothétique d'une disposition initiale des 9 plats, voir WANDER, *op. cit.*, p. 95 et fig. 10.

(30) Voir WANDER, *op. cit.*, pp. 95-96 et fig. 10.

nante, comme l'atteste à la fois sur le plan sémantique son rôle-clef et sur le plan formel sa situation au cœur d'une sorte de chrisme que dessinent les plats dans la répartition proposée. Ainsi s'éclairent l'importance accordée à cette scène dans le cycle de la vie de David et son existence déjà attestée à Doura.

Par ailleurs l'ensemble des plats daté de façon précise de l'époque d'Héraclius a été mis en rapport avec un fait historique essentiel de l'empire christianisé, la victoire glorieuse de cet empereur sur les Perses ([31]). Plusieurs textes byzantins contemporains rapprochent en effet Héraclius, vainqueur des Perses, des grands personnages de l'Ancien Testament ; il est le «Nouveau Moïse» (*Μωϋσῆς ὁ νέος*) engagé dans la bataille contre le roi Chosroès II, le nouveau Pharaon, il est le «Nouveau Daniel» (*Δανιηλ ὁ δεύτερος*) qui a étouffé le feu de la fournaise de Perse, et il est enfin le «Noé du nouveau Monde» qui a sauvé l'humanité du Déluge de Chosroès ([32]). On peut alors se demander si la personnification du fleuve qui sépare David et Goliath dans la scène du défi préliminaire au Combat ne suggère pas aussi le Grand Zab, le fleuve au bord duquel Héraclius triompha du commandant en chef de l'armée perse, Razatis, le 12 décembre 627 ([33]).

C'est à partir du IX[e] siècle seulement que les manuscrits conservés tant en Occident qu'à Byzance présentent la scène du «Combat de David contre Goliath». Néanmoins, l'existence de fragments du cycle antérieur correspondant au Livre des Rois et attesté dans des œuvres relevant de diverses techniques, renforce notablement l'existence probable d'une illustration primitive du manuscrit biblique ([34]).

Le premier exemple carolingien de la scène du Combat est fourni par le «Psautier de Corbie» (Amiens, *Bibliothèque municipale ms*, 18)

(31) Pour les circonstances historiques dans lesquelles ces plats ont été créés (victoire d'Héraclius sur les Perses) : WANDER, *op. cit.*, p. 103.

(32) Voir GEORGES DE PISIDIE, *Expeditio Persica*, III, 1, 415 ; HERACLIUS, I, 16 et 84 (in GEORGIO DI PISIDIA, *Poemi, Panegirici epici, Studia Patriastica et Byzantina*, 7, éd. A. PERTUSI, Ettal, 1960.

(33) Voir G. OSTROGORSKY, *Histoire de l'État byzantin* (Traduction française de J. Gouillard), Paris, 1969, pp. 121 sqq. ; A. A. VASILIEV, *History of the Byzantine Empire*, Wisconsin, vol. I (1973), p. 192 ff. ; A. STRATOS, *Byzantium in the Seventh Century*, I, Amsterdam (1968), pp. 210-212.

(34) Pour le problème du prototype iconographique du cycle de la vie de David, voir WEITZMANN, *op. cit.* (n. 5), pp. 97 sqq.

daté approximativement du début du IX^e siècle ([35]). Sur le folio 123v, cette scène est ingénieusement composée pour former la lettre majuscule P (Pusillus eram) du commencement du psaume apocryphe 151 (Fig. 10). La taille du géant Goliath formant la ligne longitudinale et amorçant la barre du P atteint des proportions extraordinaires par opposition à celles du petit David qui occupe l'intérieur du cercle de la lettre et dont la taille n'égale pas la moitié de celle du géant. On peut observer d'ailleurs que le déroulement de l'histoire du Combat raconté dans le I^er Livre de Samuel, 17, 48-49, est ici habilement condensé en une seule image ; le petit berger porte dans la main droite le sac rempli de pierres en même temps qu'il lance de la main gauche une pierre avec sa fronde. Puis cette pierre s'enfonce dans le front du géant Goliath qui fait face au jeune David et reste debout, tout droit, comme pétrifié. Toutefois, il nous semble plus important de relever que l'artiste de cette lettre ornée, tout en respectant le caractère narratif du Combat, s'attache à mettre en valeur l'aspect symbolique de ce sujet par des détails simples, mais expressifs ; la Main divine qui sort du haut du cercle de la lettre, protège David contre les menaces du coup de lance de Goliath et bénit déjà la victoire du petit berger, tandis que le Démon juché au sommet du casque du géant semble prêt à faire un faux pas, annonçant ainsi la défaite de Goliath. D'ailleurs, le contraste frappant entre la taille de David et celle de Goliath nous fait comprendre sur-le-champ le caractère miraculeux de la victoire du petit berger. Nous avons déjà rencontré dans deux œuvres antérieures ce contraste, conforme au texte biblique, mais c'est seulement dans les manuscrits du IX^e siècle, aussi bien en Occident qu'en Orient, que l'on peut parler – tant est marqué ce contraste – d'une sorte d'«expressionnisme» de la taille, à dessein signifiante ; et la coïncidence même entre l'Orient et l'Occident suppose d'ailleurs des sources antérieures.

Le Psautier carolingien de Stuttgart (Stuttgart, *Würtembergische Landesbibliothek Bibl.*, fol. 23), attribué aussi au début du IX^e siècle et à un atelier du Nord-Est de la Gaule ([36]), présente le «Combat de

(35) Sur le Psautier de Corbie, voir *Manuscrits à peintures du VII^e au XII^e siècle*, Paris, 1954, pp. 37-38, N° 84 ; J. HUBERT, J. PORCHER, W. F. VOLBACH, *L'Europe des Invasions*, Paris, 1968, pp. 195-202, fig. 206.

(36) Sur le Psautier de Stuttgart, voir E. T. DEWALD, *The Stuttgart Psalter, Biblia folio 23, Würtembergische Landesbibliothek, Stuttgart*, Princeton (1930) ; B. BISCHOFF, J. ESCHWEILER, B. FISHER, F. MÜTHERICH, *Der Stuttgarter Bilderpsalter*,

David et de Goliath» en relation avec le titre du psaume 143 (David adversus Goliath) (fol. 158v) (Fig. 11) et c'est la première fois qu'un tel rapprochement est fait ([37]). L'image conserve le contraste déjà observé entre la taille du petit berger et celle du géant Goliath, mais elle superpose en un seul tableau la scène du Combat et celle de la Décapitation. La Main divine bénissant le jeune berger exprime cette victoire d'une façon explicite.

D'autres œuvres carolingiennes attestent le même intérêt pour la vie de David, spécialement les Psautiers ([38]), mais aussi la Bible de San Paolo fuori le mura (Roma, Abbazia di San Paolo f. l. m.) daté du règne de Charles le Chauve (vers 870) ([39]). Cet intérêt mérite d'être mis en rapport avec les textes qui nous racontent comment, dès le temps de Charlemagne, dans les cercles lettrés d'Aix-la-Chapelle, l'empereur était présenté comme le nouveau David ([40]). Dans le frontispice du I[er] Livre de Samuel (fol. 83v) (Fig. 12), la composition générale donne une place de choix à l'épisode de «l'Onction de Saül par Samuel» et celui de «la Défaite tragique et la Mort de Saül». Ainsi, donc l'accent est mis sur l'élection divine du jeune David quand Saül s'est montré infidèle. Ce thème de l'élection divine qui rejette ainsi celui qui se fie à lui-même, pour choisir le plus faible s'exprime à merveille par la taille de l'enfant qui fait face au géant deux fois plus grand que lui et ne peut que s'en remettre à Dieu.

Dans l'art byzantin contemporain, un même intérêt se manifeste pour le cycle de la vie de David. Le «Psautier dit Chludov» (Moscou,

Bibl. Fol. 23, Würtembergische Landesbibliothek, Stuttgart, II, Untersuchungen, Stuttgart, 1968.

(37) Pour le problème de cette illustration du «Combat de David et de Goliath» dans le titre du psaume 143, voir la remarque de F. MÜTHERICH, *op. cit.*, p. 147.

(38) Sur le problème de l'intérêt pour l'iconographie de la vie de David dans les Psautiers carolingiens, voir S. DUFRENNE, *Les illustrations du Psautier d'Utrecht. Sources et apport carolingien*, Paris, 1978, pp. 25-27 et pp. 33-36.

(39) Sur la Bible de San Paolo fuori le mura, F. MÜTHERICH, J. GAEHDE, *Carolingian Painting*, New York (1976), pp. 27-28 (XIX) ; J. E. GAEHDE (Studies on the pictorial sources of the Bible of San Paolo), in *Frühmittelalterliche Studien*, V (1971), pp. 359-400 ; VIII (1974), pp. 351-384 ; IX (1975), pp. 359-389.

(40) Pour le problème idéologique du «Nouveau David» dans les cercles lettrés d'Aix-la-Chapelle, voir P. E. SCHRAMM, Das Alte und Neue Testament in der Staatslehre und Staatssymbolik des Mittelalters, *La Biblia nell'alto medioevo*, in *Settimane di Studio del Centro Italiano sull'alto medioevo*, 10, Spoleto, 1963, pp. 235-240.

Musée historique d'État, *Cod.* 129D), le plus ancien exemple des psautiers à illustrations marginales à Byzance ([41]), présente en deux scènes séparées «le Combat de David contre Goliath» (fol. 141v) et «David qui tranche la tête de Goliath» (fol. 148r). Mais le dernier épisode illustrant le psaume apocryphe 151 fait face aux trois scènes de la jeunesse de David (fol. 147v) qui illustrent le même psaume (Fig. 13). On retrouvera – habilement composés sur la marge inférieure des deux folios – les épisodes eux aussi rapprochés sur les plats de Chypre, «le Combat de David contre l'ours», «le Combat de David contre le lion» et «le Triomphe de David contre Goliath». On a déjà remarqué que les Combats de David contre l'ours et le lion qui ne sont pas mentionnés dans la version grecque du psaume 151, existent dans la version syriaque ([42]). On a supposé une origine syrienne pour le modèle de ces images. Il est d'ailleurs important de noter que pour l'illustration de ce même psaume 151, une répartition analogue des scènes de jeunesse de David, sur deux pages qui se font face, s'observe dans le «Psautier de Stuttgart» (fol. 165r), mais sans figurer les épisodes du Combat contre les animaux sauvages. Ce détail du psautier carolingien s'explique peut-être par une origine gréco-latine de ses sources ou seulement par l'adaptation de ces scènes au texte carolingien ([43]). Quoi qu'il en soit, l'analyse formelle des trois Combats sur les deux pages du Psautier Chludov qui se font face présente une sorte de crescendo. À gauche, dans le coin inférieur du folio 147v, la position légèrement penchée de David terrassant le lion contraste avec l'attitude redressée de David brandissant son bâton curieusement tenu de la main gauche et figuré dans le coin droit. Au folio 148r, les crescendo s'accentue encore avec la figure de David, qui, d'un geste triomphant, tient l'épée dressée verticalement au-dessus de lui et faisant un angle droit avec le corps de Goliath, abattu sur le sol. La signification de ces Combats victorieux ne peut pourtant se comprendre qu'à la lumière de l'image de «David, musicien inspiré»,

(41) M. V. ŠČEPKINA, *Miniatjury Chludovskoj Psaltyri. Grečeskij illjustrovannyj kodeks IX veka*, Moscou 1977.

(42) Pour la version syriaque de ce sujet, voir M. PHILONENKO, L'origine essénienne des cinq Psaumes syriaques de David, in *Semiotica*, IX (1959), p. 37 ff.

(43) Pour le problème de cette distribution des images du psaume 151 du «Psautier de Stuttgart», voir la remarque de F. MÜTHERICH dans le facsimile du «Psautier de Stuttgart», *op. cit.*, p. 149.

dominant calmement les épisodes de lutte contre les bêtes sauvages. Il ne s'agit donc plus seulement d'un cycle biographique et idéologique de la vie de David comme sur les plats de Chypre, mais de l'illustration du texte sacré lui-même et l'image de l'Esprit, sous la forme de la colombe qui repose sur l'instrument de musique du jeune berger, donne la clef du symbolisme purement spirituel qui anime cet ensemble. L'image du «Combat de David contre Goliath» (Fig. 14) a moins d'ambition ; elle interprète, selon l'esprit des psautiers à illustrations marginales, le titre du psaume 143 (*Τῷ Δαυιδ πρὸς τὸν Γολιαθ*) et présente, comme nous l'avons déjà remarqué, un contraste sensible entre la taille du jeune berger et celle du géant Goliath, armé de pied en cap.

C'est encore une iconographie brève du Combat que figure le folio 91v des «Sacra Parallela» (Paris, *Bibliothèque Nationale, Gr.* 923) datés de la première moitié du IX^e^ siècle ([44]). Si le cycle de la vie de David, réparti dans l'ensemble de ce manuscrit atteste, entre autres, la très forte probabilité de l'existence d'illustrations de la Bible ([45]), l'image marginale du «Combat de David et de Goliath» et celle de la «Décapitation de Goliath» (Fig. 15) sont figurées comme dans le «Psautier de Stuttgart» sur une seule page en deux scènes superposées. Mais le détail, nouveau et étranger au texte biblique, de la lance qui se brise dans la main de Goliath souligne ici encore l'aide divine, mais exprimée cette fois à la manière d'un récit merveilleux ([46]).

Comme on l'a déjà vu pour le grand plat de Chypre, la composition du «Combat de David et de Goliath» (fol. 4v) du «Psautier de Paris» (Paris, *Bibliothèque Nationale, Gr.* 139) attribué au milieu du X^e^ siècle ([47]) est étagée, mais seuls sont ici figurés le Combat et la

(44) Sur les «Sacra Parallela», voir *Byzance et la France médiévale*, 1958, pp. 34-37, N° 55 et K. WEITZMANN, *The Miniatures of the Sacra Parallela, Parisinus Graecus*, 923, Princeton, 1979.

(45) Pour le problème de la probabilité de l'existence du prototype des illustrations du cycle de la vie de David, voir la remarque de WEITZMANN, *op. cit.*, pp. 95-101 et p. 258.

(46) Pour ce détail nouveau et étranger au texte biblique, voir la remarque de WEITZMANN, *op. cit.*, pp. 78-79.

(47) Sur le «Psautier de Paris», voir spécialement H. OMONT, *Facsimilés des miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du VI^e^ au XVI^e^ siècle*, Paris, 1929, pp. 4-10 ; H. BUCHTHAL, *The Miniatures of the Paris Psalter. A Study in Middle Byzantine Painting*, Londres, 1938[1] ; repr. : Nendeln-Liechtenstein, 1968 ; A. CUTLER, *The Aristocratic Psalters in Byzantium*, Paris, 1984,

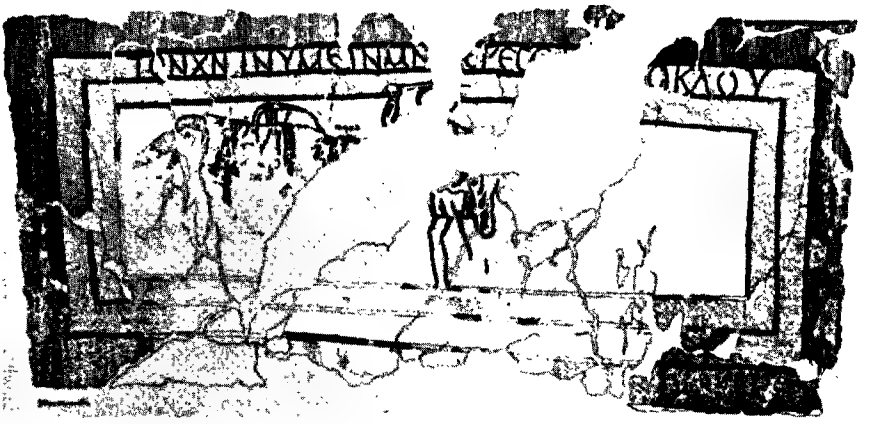


FIG. 1. — Fresque du Baptistère de Doura Europos,
«David tranche la tête de Goliath».

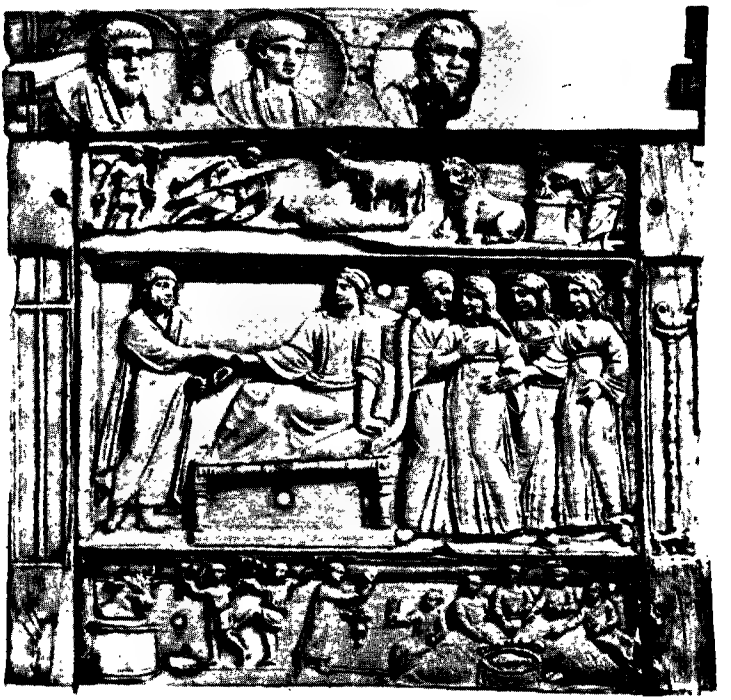


FIG. 2. — Lipsanothèque de Brescia,
«Combat singulier de David contre Goliath».

Victoire (Fig. 5). Ce mode de composition permet une vision globale des divers temps du récit. Est-ce là l'influence d'un modèle inspiré peut-être du plat de Chypre ? Ou bien, comme le suggère la même superposition des deux scènes marginales dans la miniature des «Sacra Parallela» dont la modestie ne peut faire penser à un contact avec l'art somptuaire des plats de Chypre, ne s'agit-il pas plutôt de la volonté de souligner l'opposition entre le Combat si inégal et la Victoire d'autant plus spectaculaire ? Ce côté extraordinaire de la victoire s'explique bien sûr par l'aide divine au jeune berger, mais cet appui divin n'est pas exprimé ici par un contraste de tailles et l'ange immobile des œuvres paléo-chrétiennes se transforme en une personnification active qui concrétise l'intervention de la puissance de Dieu. Le recours à cet entourage actif, exprimé par l'attitude opposée des armées des Israélites et des Philistins sur le grand plat de Chypre, se traduit ici par l'opposition entre les deux personnifications. Calme et efficace, la Dynamis soutient David, lève les yeux vers le ciel et fait le geste d'un doigt porté au menton qui dans ce manuscrit traduit la prière ([48]), tandis que la Jactance éperdue se détourne et fuit.

Un autre psautier byzantin, de peu postérieur au «Psautier de Paris», le «Psautier de Basile II» (Venise, *Biblioteca Marciana, Gr.* Z 16) ([49]) présente en une composition unique, six tableaux de la «Jeunesse de David» et achève ce cycle par la scène de la pénitence (Fig. 16), alors que dans le «Psautier de Paris» celle-ci est détachée du bloc des divers épisodes de la vie de David ([50]). On peut se demander s'il n'y a pas là une intention idéologique, car la «proskynesis» de David devant Nathan n'est pas sans rappeler celle des vaincus devant l'empereur Basile II, dans l'unique image de ce manuscrit qui s'ajoute à la page de la vie de David ; comme le roi pécheur s'humilie devant le

pp. 63-71, et surtout pp. 64-65 ; H. BUCHTHAL, The Exaltation of David, in *Journal of the Warburg and Courtaud Institutes*, XXXVII, 1974, pp. 330-333, propose de situer le modèle du Psautier de Paris sous le règne de Constantin VII.

(48) Pour le sens du geste d'un doigt porté au menton, voir la remarque de A. GRABAR, Une fresque visigothique et l'iconographie du silence (dans l'*Art de la Fin de l'Antiquité et du Moyen Âge*, vol. I, pp. 583-588, surtout p. 586).

(49) Sur le «Psautier de Basile II», voir *L'Art Byzantin, Art Européen*, Athènes, 1964, N° 280 et A. CUTLER, The psalter of Basile II, in *Arte Veneta*, XXX (1976), pp. 9-19 ; ID., *op. cit.*, pp. 115-119.

(50) Pour le problème de la Pénitence de David dans le «Psautier de Paris», voir la remarque de OMONT, *op. cit.*, p. 5.

représentant de Dieu, le prophète Nathan, de même les impies vaincus s'humilient devant cet autre représentant de Dieu qu'est l'empereur byzantin. Mais la suite des épisodes souligne, plus encore que cette éventuelle allusion idéologique, la force de l'élection divine de David. Le cycle commence par l'Onction de David et s'achève par sa Pénitence. Après sa faute, David a donc retrouvé l'amitié de Dieu, tandis que Saül malade, que David tente vainement de calmer, sera abandonné de Dieu. Quant à l'image du Combat devant le fond montagneux derrière lequel se cache une armée, sans doute celle d'Israël, elle présente David prêt à lancer la pierre ; l'opposition de taille, déjà observée ailleurs, est ici renforcée par la raideur de Goliath figé dans sa cuirasse et dans une fausse assurance.

Ainsi les manuscrits de IX^e^-X^e^ siècle présentent le «Combat de David contre Goliath» selon des types bien divers ; tantôt l'image illustre et souvent commente à la fois le texte qu'elle accompagne – Sacra Parallela, psautiers marginaux –, tantôt l'image du «Combat de David contre Goliath» fait partie d'un ensemble de scènes de la vie de David formant frontispice – Bible de San Paolo fuori le mura, Psautier de Basile II –, tantôt enfin les images de ce cycle, isolées sur des pages successives groupées en frontispice, mais éloignées de tout texte, transforment chacune d'entre elles en véritable tableau. Et pourtant toutes ces images du «Combat de David contre Goliath» méritent d'être rapprochées non seulement par le sujet lui-même, mais par leur rapport avec le récit qui les sous-tend. Elles rejoignent les autres œuvres (sarcophages, ivoires, bois, plat d'argent) datées d'entre les III^e^ et X^e^ siècles. Les formules retenues, diversifiées par les attitudes et les gestes et par les témoins des protagonistes, ne sont jamais éloignées du récit biblique. Et pourtant des détails divers, mais de même tendance – anges, personnifications, opposition de taille, etc. –, les transforment en véritable commentaire du texte. Ainsi, dès la plus haute époque, elles portent toujours un message symbolique retrouvant en cela les soucis théologiques des livres bibliques eux-mêmes où, comme les paroles, les actes servent à révéler la réalité même de Dieu.

Le contexte des œuvres diverses – politique, social, artistique – permet néanmoins, sans trahir pour autant le message essentiel, de le nuancer selon l'histoire du moment. Comme bien souvent à Byzance et en Occident, les œuvres les plus novatrices qui figurent le «Combat de David et de Goliath» correspondent aux grandes étapes de «rénovatio» ; la «renovatio» théodosienne conserve quelques vestiges de ce

Combat ; la «renovatio» héracliusienne témoigne de la somptuosité des œuvres qui la figurent ; les «renovatio» carolingienne et macédonienne en présentent toute la diversité, pourtant marquée du même souci de démonstration symbolique que les œuvres les plus anciennes. Le «Combat de David contre Goliath» témoigne donc à la fois de la fidélité aux modèles du passé et de la force d'assimilation des mondes ou des temps nouveaux.

Takashi NAGASAWA.

CONTRIBUTION À L'ÉTUDE DU PROGRAMME DU NARTHEX DES ÉGLISES MONASTIQUES (XI[e]-PREMIÈRE MOITIÉ DU XIII[e] S.) (*)

Les décors du narthex, datés du XI[e] à la première moitié du XIII[e] siècle, peuvent être répartis, selon le thème central figuré, en trois groupes principaux. Le premier, chronologiquement et numériquement, serait celui où l'image du Jugement Dernier prend la plus grande partie de l'espace disponible. Un exemple important, aussi bien par sa datation précise de 1028 que par sa qualité, se trouve à la Panaghia tôn Chalkéôn de Thessalonique (1). Deux autres représentations, datées des X[e]-XI[e] siècles, font partie du programme de Saint-Stéphane à Kastoria et de l'église de la Transfiguration du Christ à Koropi (2). Cette thématique aura par la suite un avenir assuré aux XII[e] et XIII[e] siècles non seulement dans le narthex mais aussi à des emplacements proches, sur la paroi Ouest du naos ou sur la façade (3). Le seul autre

(*) Thème de ma communication présentée au *XVII[e] Congrès international d'études byzantines*, Washington, 3-8 août 1986.

(1) Cf. K. PAPADOPOULOS, *Die Wandmalerein des XI. Jahrhunderts in der Kirche Panagia tôn Chalkéôn in Thessaloniki*, Graz/Köln, 1966, dessin 5.

(2) Cf. K. SKAWRAN, *The development of Middle byzantine Fresco Painting in Greece*, Pretoria, 1982, 152, fig. 27-31 (avec la bibliographie antérieure). Pour le décor fragmentaire de Koropi et l'image du Paradis sur le mur Ouest voir M. PANAYOTIDI, *Les monuments de Grèce depuis la fin de la crise iconoclaste jusqu'à l'an mille*, Thèse de III[e] cycle, Paris, 1969, 131-140.

(3) Cf. S. TOMEKOVIĆ, *Le Jugement Dernier inédit de l'église d'Agètria (Magne)*, dans *Actes du XVI[e] Congrès international d'études byzantines, Vienne, 1981*, II/5, Vienne, 1982, 473 et notes 17, 20-22, 25 (avec la bibliographie antérieure). Deux autres exemples se trouvent en Cappadoce dans la vallée de Belisirma, à Jilanli kilise (XII[e]-XIII[e] s.) et à Pürenli Seki Kilisesi (XIII[e] s.) (cf. N. et M. THIERRY, *Nouvelles églises rupestres de Cappadoce*, Paris, 1963, 83-114 et 137-153 ; J. LAFONTAINE-DOSOGNE, *Nouvelles notes cappadociennes*, dans *Byzantion*, XXXIII, 1963, 162-166). Pour la représentation de Sopoćani cf. V. J. DJURIĆ, *Sopoćani*, Beograd, 1963, 133. Le même sujet figure dans le narthex de la Zöodochos Pègé à Rhodes, dont la datation est imprécise, le XIII[e] s. ? (cf. P. LOJACONO, *Pitture parietali bizantine Rodiote*, dans *Actes du VIII[e] Congrès international d'études byzantines*, II, Rome, 1953, 182, fig. 16).

thème illustré, à la Panaghia tôn Chalkéôn, à l'Episkopè dans le Magne ou à la Panaghia Mavriotissa de Kastoria, est le Baptême du Christ (4).

Dans le second groupe entrent les décors dont la majorité des sujets est relative au Sacrifice et à la Résurrection du Christ. Ainsi, à Hosios Loukas (v. 1011) figurent, dans la travée Nord, le Crucifiement (fig. 1) et le Lavement des pieds et dans la travée Sud l'Anastasis (fig. 2) et l'incrédulité de Thomas (5). À la Néa Moni (v. 1045) sont répartis dans les travées latérales la Résurrection de Lazare, l'Entrée à Jérusalem, le Lavement des pieds, la Prière au Jardin des Oliviers, la Trahison de Judas (fig. 3), mais aussi l'Ascension et la Pentecôte (6). Tandis que dans la variante de Daphni (1100) la Cène, le Lavement de pieds et la Trahison de Judas sont groupés dans la travée Nord (7). En revanche, à Samarina (v. 1200), on a illustré un cycle entier de la Passion et la Pentecôte décore la voûte centrale (8). Une autre façon d'évoquer le sacrifice du Christ consiste en la représentation des préfigurations vétérotestamentaires. Ainsi, la Philoxénie d'Abraham et les trois Hébreux dans la fournaise figurent sur la couche du XII[e] siècle aux Saints-Anargyres de Kastoria (9).

(4) Cf. PAPADOPOULOS, *op. cit.*, 46-47 et dessin 5 ; S. TOMEKOVIĆ, *Le maniérisme dans l'art mural à Byzance (1164-1204)*, Paris, 1984, exemplaire dactylographié, 142-143, 450 ; S. PELEKANIDIS-M. CHATZIDAKIS, *Kastoria*, Athènes, 1985, 79. Le Baptême figure aussi sur la seconde couche du narthex de Saint-Stéphane de Kastoria (cf; SKAWRAN, *op. cit.*, fig. 276). À Saint-Pierre de Kalyvia-Kouvara, à côté du Jugement Dernier, se trouvent le Baptême mais aussi la Cène et le Lavement des pieds (cf. M. CHATZIDAKIS, *L'Art byzantin du XIII[e] siècle. Symposium de Sopoćani 1965*, Beograd, 1967, 66). À Saint-Nicolas Kasnitzès le Baptême est placé au-dessous d'un cycle hagiographique (cf. PELEKANIDIS-CHATZIDAKIS, *op. cit.*, 65). Plus tard, vers 1260, le Baptême figure dans le narthex de Sainte-Sophie de Trébizonde dans un autre contexte (cf. D. TALBOT-RICE, *The church of Haghia Sophia at Trebizond*, Edinburgh, 1968, 136).

(5) Cf. DIEZ-O. DEMUS, *Byzantine mosaics in Greece : Daphni and Hosios Lucas*, Cambridge Massachusetts, 1931, 119.

(6) Cf. D. MOURIKI, *The Mosaics of Nea Moni on Chios*, Athènes, 1985, fig. 3-4.

(7) Cf. DIEZ-DEMUS, *op. cit.*, 121.

(8) Cf. H. GRIGORIADOU, *Peintures murales du XII[e] siècle en Grèce*, Thèse du III[e] cycle, Paris, 1968, 51, 64-69.

(9) Les autres thèmes peints sont l'Ascension et la Pentecôte, ainsi que des thèmes de l'Enseignement du Christ, la Femme adultère, la Rencontre de Jésus avec Nathanaël (cf. TOMEKOVIĆ, *Le maniérisme*, 433-434). La même thématique se rencontre à Samarina mais dans la partie Ouest du naos (cf. *Ibid.*, 454). La

L'illustration de la vie du saint protecteur du lieu représente le thème central des décors du narthex du troisième groupe. Cette thématique, annoncée dans un sens à Daphni où figure, dans la travée Sud, le cycle marial, prend plus d'importance au XII siècle dans les églises Saint-Georges à Kalamas, Saint-Pantéleimon à Nerezi, Saint-Nicolas Kasnitzès de Kastoria et ensuite à l'Omorphè ekklèsia près d'Athènes ([10]). Mais, rappelons que divers autres sujets peuvent aussi apparaître dans le narthex : la Déisis à Saint-Nicolas Kasnitzès, Samarina, le Kéramion à Saint-Nicolas Kasnitzès, le Mandylion et la Vision d'Ézéchiel à Bačkovo, des portraits de donateurs à Saint-Nicolas Kasnitzès, les Conciles Œcuméniques à Gelati, le Ménologe peint aux Quarante Martyrs à Tirnovo ([11]). Enfin, pour la théorie des saints dans le narthex on constate des variantes sensibles ([12]).

*
* *

Philoxénie d'Abraham figure ensuite à l'Omorphè ekklèsia d'Athènes (début du XIII[e] s.) (je n'ai pas pu consulter l'ouvrage de A. VASSILIAKI-KARAKATSANI, *Οἱ τοιχογραφίες της Ὁμόρφης Ἐκκλησίας*, Athènes, 1971) ou à la Zōodochos Pègè à Koschinisti, Rhodes (cf. LOJACONO, *op. cit.*, 183).

(10) Plusieurs autres exemples de ce type d'illustration se situent dans les parties latérales des églises de la seconde moitié du XII[e] siècle (cf. S. TOMEKOVIĆ, Les répercussions du choix du saint patron sur le programme iconographique d'églises du XII[e] siècle en Macédoine et dans le Péloponnèse, dans *Zograf*, 12, 1981, 25-42). Le cycle de saint Georges figure à côté de l'illustration des miracles des Archanges (cf. VASSILIAKI-KARAKATSANI, *op. cit.*).

(11) Cf. TOMEKOVIĆ, *Le 'maniérisme'*, 65-67, 255-257, 292, 427 ; T. VIRSALADZE, Fragmenti drevnei freskovoi rospisi glavnogo gelatskogo hrama, dans *Ars Georgica*, 5, Tbilisi, 1959, 163-203 et R. MEPISAŠVILI-T. VIRSALADZE, *Gelati*, Tbilisi, 1982, fig. 56-58. Pour Tirnovo voir L. MAVRODINOVA, *Les peintures murales de l'église «les Quarante-Martyrs» à Tirnovo* (en bulgare), Sofia, 1974, 11-18.

(12) À la Panaghia tôn Chalkéôn le premier registre est endommagé comme à Daphni. À Hosios Loukas on rencontre des martyrs, des saintes femmes, saints Constantin et Hélène. À Sainte-Sophie à Thessalonique (milieu du XI[e] s.) quelques effigies sont conservées sur la paroi Ouest et il s'agit uniquement d'ascètes. À la Néa Moni on voit des martyrs et des saints ermites et moines. Aux Saints-Anargyres de Kastoria (couche du milieu du XI[e] s.) on trouve les effigies de saints évêques, Basile et Nicolas et saints Constantin et Hélène accompagnés d'un moine donateur, nommé Constantin (cf. S. PELEKANIDES, *Kastoria*, Thessalonique, 1953, pl. 41). Au XII[e] siècle la variante de Hosios Loukas se rencontre à Saint-Nicolas Kasnitzès (cf. TOMEKOVIĆ, *Le maniérisme*, 425). À Nerezi seule l'effigie de saint Syméon le Stylite est conservée ; aux Saints-Anargyres, à côté des évêques cités, figurent des saints médecins, des saintes femmes, quelques martyrs ; à l'Episkopè les deux saints

Entre les trois thèmes centraux du narthex, les plus fréquents, les donateurs et les artistes des grandes églises monastiques du XI[e] siècle, telles que Hosios Loukas ou la Néa Moni, choisissent donc la représentation du Sacrifice et de la Résurrection du Christ, en accordant encore une place importante aux Grandes Fêtes de l'année liturgique. Le choix des saints isolés est, en revanche, peu caractéristique et les saints moines se trouvent dans le naos à Hosios Loukas et, ensuite, dans le narthex, à proximité d'autres saints, à la Néa Moni (fig. 4).

Au XII[e] siècle coexistent des solutions différentes. Le décor de Nerezi, avec l'illustration de la vie de saint Pantéleimon, s'écarte du programme établi à Hosios Loukas, à la Néa Moni ou à Daphni et se rapproche d'avantage de celui des autres églises contemporaines, parties latérales comprises ([13]). Mais la présence massive des saints moines dans le naos rappelle sa destination comme c'est le cas à l'église ossuaire de Bačkovo ([14]), où toutefois la Vision d'Ézéchiel, placée dans le narthex, souligne sa signification funéraire ([15]). Tandis que dans le décor fragmentaire du portique Sud ([16]) de l'église monastique, dédiée à le Vierge Éléousa, à Veljusa (1164/70) on représente de nouveau le Sacrifice du Christ mais la variante historique est remplacée par une image de l'Eucharistie, la Communion des Apôtres. À celà s'ajoute un thème hagiographique, la Rencontre de

évêques se tiennent à côté de saint Alexandre tandis que sur le mur Ouest sont peintes des saintes femmes. Pour l'ensemble des églises citées cf. *Ibid.*, 422, 427, 433-434, 450.

(13) Sur la prédominance des laïcs dans les donations au XII[e] siècle cf. *ibid.*, 54-60, 408-410. Pour l'évolution de l'emplacement du cycle hagiographique cf. IDEM., *L'illustration de la vie des saints dans le programme iconographique de l'église*, rapport présenté au *XXIst Spring Symposium of byzantine Studies, Birmingham, 21-23 March 1987*, à paraître dans les *Mélanges Ivan Đujčev*, Sofia.

(14) Un autre exemple est celui de l'ermitage de Saint-Néophyte prés de Paphos. Dans le décor de Lagoudéra les saints ascétes sont également nombreux mais nous ne connaissons pas sa destination (cf. IDEM, *Le maniérisme*, 436, 445-446).

(15) La vision du champ d'ossements (*Ézéch.*, 37 : 1-10) est une des lectures du rite funèbre (cf. G. BABIĆ, *Les chapelles annexes des églises byzantines*, Paris, 1969, 168).

(16) P. MILJKOVIĆ-PEPEK (Smisao ikonografskog programa u južnom tremu crkve u Veljusi, dans *Zograf*, 13, 1982, 37-38) croit que les réunions de la communauté monastique ont dû avoir lieu dans le portique, à cause de la taille réduite du narthex.

saint Onuphre et de saint Paphnuce (fig. 5), et l'effigie d'un évêque inconnu ([17]). P. Miljković-Pepek rapproche le programme de Veljusa de la première couche du narthex des Saints-Anargyres à Kastoria où les effigies des évêques (fig. 6) pourraient faire allusion à l'office eucharistique ([18]). La présence des évêques dans le narthex est attestée, ailleurs, dans la basilique de Xanthos (première moitié du XI[e] s.) où leurs effigies sont même plus nombreuses ([19]), et vers 1200 à l'Épiskopè dans le Magne ([20]). Les peintres de la seconde couche des Saints-Anargyres non seulement respectent le choix antérieur des représentations d'évêques mais y rajoutent les préfigurations vétérotestamentaires du sacrifice du Christ ([21]), qui au XI[e] siècle étaient placées le plus souvent dans la partie Est de l'église.

Le programme du narthex de Mileševa, conçu par saint Sava le Serbe dans les années trente du XIII[e] siècle, semble être axé sur les événements célébrés par la liturgie du Jeudi Saint, si on juge d'après les scènes conservées, la Prière au Jardin des Oliviers et la Trahison de Judas (fig. 7), mais aussi d'après le programme d'ensemble ([22]). Ces thèmes, figurés à côté d'autres sujets auparavant, sont regroupés à Daphni ([23]) mais ce n'est qu'à Mileševa qu'ils occupent la place centrale. On représente ainsi l'histoire du Sacrifice du Christ et on fait allusion à l'institution de l'Eucharistie. En d'autres termes on réunit

(17) L'identification de la composition de la paroi Est n'est pas certaine : les Quarante Martyrs ou le Baptême du Christ ? (Cf. IDEM., *Veljusa*, Skopje, 1981, 223-230, dessin VIII, pl. 72, 73). Le décor du narthex de Veljusa semble, selon les fragments conservés, refléter une symbolique funéraire (cf. IDEM., *Zograf*, 13, 37).

(18) La date proposée pour la première couche des Saints-Anargyres est les X[e]-XI[e] siècles. Les autres exemples cités sont du XVI[e] siécle ou plus tardifs (cf. *ibid.*, 38).

(19) Pour ce décor à l'état de traces cf. C. JOLIVET-LEVY, *Actes du XVI[e] Congrès international d'études byzantines, Vienne, 1981*, II/5, Vienne, 1982, 73-84.

(20) Cf. N. DRANDAKÈS, *Βυζαντιναὶ τοιχογραφίαι τῆς Μέσα Μάνης*, Athènes, 1964, fig. 5.

(21) Cf. TOMEKOVIĆ, *Le maniérisme*, 112-117. Nous ne savons pas si ces thèmes faisaient partie du programme du XI[e] siècle. Pour la représentation du Sacrifice d'Abraham (XII[e]-XIII[e] s.) sur la façade Ouest de Sainte-Sophie d'Ohrid cf. MILJKOVIĆ-PEPEK, *Zograf*, 13, 38.

(22) Cf. S. TOMEKOVIĆ, *Les saints ermites et moines dans le décor du narthex de Mileševa*, à paraître dans les *Actes du Colloque «Mileševa dans l'histoire des Serbes», 3-7 juin 1985, Beograd-Prijepolje-Mileševa.*

(23) Cf. notes 4, 5, 6.

les idées exprimées dans les deux types de programme mentionnés pour les XI[e] et XII[e] siècles à Hosios Loukas, à la Néa Moni, à Veljusa. À cela s'ajoute, peut-être, à Mileševa une évocation de la Sainte Sion par le biais des événements traditionnellement situés à cet endroit ([24]). Le Lavement des pieds et la Cène auraient pu figurer sur la surface endommagée, tandis que l'incrédulité de Thomas occupe le tympan Ouest du narthex et la Mission des apôtres est peinte, comme une sorte de pendant, dans le naos. Les seuls saints représentés à Mileševa, en dehors des saints Constantin et Hélène, appartiennent à la catégorie des saints ermites et moines ([25]). Un autre programme de 1230, celui de la façade Ouest des Quarante Martyrs de Tirnovo, publié par L. Mavrodinova, se rapproche du schéma de Veljusa pour la partie hagiographique. On y voit de part et d'autre de la porte, l'image du prophète Elie nourri par le corbeau ainsi que la Rencontre de saint Antoine et de saint Paul de Thèbes. Plus haut figure l'Enseignement de saint Jean Chrysostome auquel l'apôtre Paul dicte la parole divine et au premier registre sont placés les saints moines ([26]).

* * *

Le programme de la partie Ouest des églises monastiques évoquées correspond partiellement à la fonction connue de cette partie de l'édifice en général, tandis que d'autres explications, plus spécifiques, se trouvent probablement dans leur vie communautaire. L'étude de l'architecture paléochrétienne de Constantinople a mis en évidence plusieurs fonctions du narthex à l'époque : la constitution de la procession solennelle de la «Première entrée», mais surtout la liturgie baptismale et funéraire ([27]). La présence du Baptême du Christ ou de

(24) Cf. TOMEKOVIĆ, *Actes du Colloque «Mileševa»*.

(25) Cf. *Ibid.*

(26) Cf. MAVRODINOVA, *op. cit.*, 20-23. Dans un autre décor en Bulgarie, la chapelle Saint-Nicolas (Gligora) près de Karlukovo (fin XIII[e]-début XIV[e] s.), figurent, sur le mur extérieur Sud des saints moines et un stylite (cf. IDEM., *Skalnite skitove pri Karlukovo*, Sofia, 1985, fig. 33).

(27) Cf. J. JELIĆIĆ, Narteks u ranokršćanskoj arhitekturi na području istočnog Jadrana, dans *Prilozi povjesti umetnosti u Dalmaciji*, 23, Split, 1983, 35-37 et n. 68. Jean Moschos mentionne, pour sa part, la présence (fin VI[e]-début VII[e] s.) des tombeaux d'anachorètes placés dans le narthex (cf. Jean MOSCHOS, *Le Pré spirituel*, éd. M.-J. ROUET DE JOURNEL, *Sources chrétiennes*, n° 12, Paris, 1946, ch. 83, 87, 89, 134, 138 et 139). Cette dernière fonction du narthex est toujours en vigueur au

la Vision d'Ézechiel peuvent donc être mis en rapport avec des rites anciens. Mais, pour la période étudiée et pour les églises monastiques, d'autres renseignements sont fournis par les *typika*. Dans le *typikon* de la Vierge Évergétis de Constantinople, rédigé en 1054 par le second higoumène Timothée, élève du fondateur Paul, on précise que, après la célébration des mystères sacrés, les moines se retiraient dans le narthex où ils recevaient l'eulogie (*diaklusmos*) ([28]). Le même rite est attesté en 1136 dans un autre *typikon* constantinopolitain, celui du monastère du Christ Pantocrator. Ensuite, la simandre était frappée trois fois et les moines, précédés par le prêtre qui avait officié et l'higoumène, s'avançaient vers le réfectoire en chantant le psaume «Je t'exalterai, mon Dieu» ([29]). Cette règle est reprise, du *typikon* de la Vierge Évergétis, par saint Sava le Serbe pour les *typika* de Chilandar (1199) et de Studenica ([30]). D'autres informations sont contenues dans le *typikon* du moine Manuel, rédigé vers 1100 pour le monastère de Veljusa. Le narthex y est désigné comme le lieu où se tiennent les moines lors des matines. Tandis qu'on distribue des dons devant la porte du narthex, le jour de la fête de la Présentation de la Vierge (21 nov.), le jour de la mémoire du fondateur (23 nov.) ainsi que le

début du XIII[e] siècle. Ainsi, saint Sava le Serbe célébrait, avec les moines, à la veille de la fête de saint Siméon (13 fév.) les vêpres dans le narthex de Chilandar et ensuite à Studenica, suivies d'une *pannychis* dans la chapelle de la tour (cf. DOMENTIJAN, *Životi Svetog Save i Svetog Simeona*, éd. L. MIRKOVIĆ, Beograd, 1938, 86-87, 96-97 et TEODOSIJE, *Žitije Svetog Save*, éd. L. MIRKOVIĆ-D. BOGDANOVIĆ, Beograd, 1984, 71-72, 87-88 ainsi que le chapitre 35 du *typikon* de Studenica éd. L. MIRKOVIĆ, *Spisi Svetog Save i Stevana Prvovenčanog*, Beograd, 1939). Voir également V. PETKOVIĆ, *Žiča*, dans *Starinar*, I, II, Beograd, 1907, 173-187 ; L. MIRKOVIĆ, *Pravoslavna liturgika ili nauka o bogosluzenju pravoslavne istočne crkve*, I, Beograd, 1965, 109-110 ; MILJKOVIĆ-PEPEK, *Zograf*, 13, 37 et n. 7, 9. Pour les offices funéraires et commémoratifs dans le narthex pour le repos de l'âme des moines morts dans le monastère, d'après les sources du XVI[e] siècle (cf. BABIĆ, *Les chapelles* ..., 168).

(28) Il s'agissait du pain trempé dans l'huile et dans le vin cf. A. DIMITRIJEVSKI, *Typika*, I, 3, Kiev, 1895, 624 ; J. PARGOIRE, Constantinople : le couvent de l'Évergétès, dans *Échos d'Orient*, IX, 1906, 228-232, 366-373.

(29) Cf. P. GAUTIER, Le Typikon du Christ Sauveur Pantocrator, dans *REB*, 32, 1974, 47. Le même auteur cite aussi quelques autres exemples : *diatypôsis* de Saint Athanase de Lavra, *diataxis* d'Attaliate, *typikon* de Saint-Mamas (cf. *Ibid.*, 46-47, n. 1).

(30) Les moines se retiraient dans le narthex, après la liturgie, où ils prenaient un peu d'espèces du pain et du vin et s'asseyaient pour attendre l'invitation au réfectoire (cf. éd. MIRKOVIĆ, ch. 9, p. 58).

troisième et le neuvième jours après sa mort au moment de la *pannychis* ([31]). Ces dernières recommandations se retrouvent dans les *typika* de Chilandar et de Studenica ([32]) avec en plus, au chapitre 36, la mention de la distribution des dons aussi les jours de la *pannychis* des saints frères ([33]).

L'arrêt dans le narthex et, dans une certaine mesure, la distribution des dons devant l'entrée Ouest s'accordent d'abord avec les deux groupes de thèmes, relatifs à l'Eucharistie et à la nourriture envoyée par Dieu, que nous avons rencontrés dans la décoration de la partie Ouest de plusieurs églises monastiques. D'autre part l'arrêt dans le narthex relie l'office de l'Eucharistie, célébré dans le naos, et la réunion de la communauté dans le réfectoire pour le repas. Et c'est dans le réfectoire ([34]), second lieu du culte, que l'on a peint un programme proche de celui du narthex, plus particulièrement sur la paroi qui abrite la conque où siège l'higoumène. Malheureusement, les documents dont nous disposons, les renseignements tirés des *typika* et ceux des peintures murales, ne proviennent pas des mêmes monastères. Le programme d'origine du narthex et du réfectoire de Studenica n'est pas conservé. Toutefois, il semble que le peintre du XVI[e] siècle ait respecté non seulement l'emplacement mais aussi des schémas anciens des sujets narratifs, dont le Lavement des pieds et la Cène sur la paroi Ouest du narthex ([35]). Des rapprochements peuvent

(31) Cf. MILJKOVIĆPEPEK, *Veljusa*, 261 (article 6) et 268 (article 13).

(32) Dans le chapitre 11 on recommande que le jour de la Présentation de la Vierge on fasse entrer dans le réfectoire autant de monde que possible et distribuer devant la porte le pain et le vin. Dans le chapitre 35 on répète la dernière instruction pour le jour de la *pannychis* du *ktitôr* Siméon Nemanja (cf. éd. MIRKOVIĆ, 67, 95).

(33) Cf. *Ibid.*, 97.

(34) La position des réfectoires connus ne semble pas suivre une règle rigide. À Hosios Loukas le réfectoire se situe au Sud de l'église pas loin du narthex (cf. E. STIKAS, *Τὸ οἰκονομικὸν χρονικὸν τῆς μονῆς Ὁσίου Λουκᾶ Φωκίδος*, Athènes, 1970, 209-225, plan A) et à la Néa Moni il est au Nord-Ouest (cf. Ch. BOURAS, *Ἡ Νέα Μονὴ τῆς Χίου*, Athènes, 1981, fig. 12). À Studenica, en revanche, dont le *typikon* contient le renseignement cité, sa place est à l'Ouest de l'église, ce qui semble assez courant dans les monastères serbes par la suite (cf. M. RADAN-JOVIN, Studenica, dans *Saopštenja*, XII, Beograd, 1979, 70, 77). Voy. aussi A. ORLANDOS, *Μοναστηριακὴ ἀρχιτεκτονική*, Athènes, 1927, 24-42.

(35) Cf. S. PETKOVIĆ, Odnos fresaka XIII i XVI veka u Bogorodičinoj crkvi u Studenici, dans *Actes du Colloque international «Studenica et l'art byzantin, autour de l'année 1200», Beograd-Studenica, 8-12 septembre, 1986*, à paraître.

être constatés ensuite entre le décor du narthex de Mileševa et celui de la partie Nord, du réfectoire de Patmos ([36]), de la première moitié du XIII[e] siècle. À Patmos sont placés, aux troisième et quatrième registres, les thèmes relatifs à l'office du Jeudi Saint (le Lavement des pieds, la Prière au Jardin des Oliviers, la Trahison de Judas) avec la Communion des apôtres (fig. 8). La lecture se fait de droite à gauche comme à Studenica, pour les sujets mentionnés, ou à Mileševa et auparavant à Daphni. La Cène figurait vraisemblablement dans la conque tandis que la Mission des apôtres, thème rarement représenté (dont un exemple se trouve à Mileševa), est placée dans le prolongement de la partie Nord, sur la voûte ([37]). Le programme de la paroi correspondante au réfectoire du monastère d'Apollonia (vers 1275) est comparable ([38]). Dans la conque est peinte la Cène et plus haut le Lavement des pieds. D'autres thèmes fugurent dans le programme des réfectoires : d'abord la Philoxénie d'Abraham, à Patmos, à Apollonia ; à Chilandar (tympan Nord) elle est précédée par la Rencontre avec les anges et suivie de l'image du Sacrifice ([39]). À cela s'ajoutent des thèmes sur la nourriture miraculeuse, la Première multiplication des pains et des poissons et la Pêche miraculeuse (Patmos), Elie nourri par le corbeau (Apollonia). À Apollonia on a représenté également

(36) Le plus ancien décor du réfectoire connu est celui de Çarikli Kilise mais un seul thème est conservé, la Cène, dans la niche de l'higoumène et sa date a été controversée. Il semble qu'il s'agisse des années précédant le milieu du XI[e] siècle (cf. N. THIERRY, Une iconographie inédite de la Cène dans un réfectoire rupestre de Cappadoce, dans *REB*, 33, 1975, 177-185 ; V. J. DJURIĆ, La peinture de Chilandar à l'époque du roi Milutin, dans *Hilandarski zbornik*, 4, 1978, 43). Les autres réfectoires cappadociens n'ont pas conservé de décoration peinte (cf. L. RODLEY, *Cave monasteries of Byzantine Cappadocia*, Cambridge University Press, 1985, 151-183).

(37) Cf. TOMEKOVIĆ, *Actes du Colloque «Mileševa»*. A. K. ORLANDOS, *Ἡ ἀρχιτεκτονικὴ καὶ αἱ βυζαντιναὶ τοιχογραφίαι τῆς μονῆς τοῦ θεολόγου Πάτμου*, Athènes, 1970, 186-208.

(38) Cf. Heide et Helmut BUSCHAUSEN, *Die Marienkirche von Apollonia in Albanien*, Vienne, 1976, 189, fig. 20-22. Pour la bibliographie antérieure et la controverse sur la chronologie cf. DJURIĆ, *Hilandarski zbornik*, 4, 43 et note 10.

(39) Pour ce décor de l'époque du roi Milutin cf. *Ibid.*, 41-46, dessin pp. 44-45, fig. 12 ; D. BOGDANOVIĆ-V. J. DJURIĆ-D. MEDAKOVIĆ, *Hilandar*, Beograd, 1968, pl. 66, 69. Les autres exemples du XIV[e]-XV[e] siècles sont à Mistra (S. LINOS, *L'architecture et le décor des réfectoires monastiques à Mistra*, Thèse Nouveau régime sous la direction de S. DUFRENNE, Paris, en préparation).

la Communion de sainte Marie l'Égyptienne ([40]). Dans l'ensemble on retrouve dans le réfectoire ([41]) les thèmes eucharistiques et ceux sur la nourriture divine mentionnés dans le programme des parties Ouest de l'église. Enfin, l'apparition des évêques vêtus en moine dans la partie Ouest de l'église (la Sainte-Trinité au monastère de Saint-Jean-Chrysostome à Koutsoventis), dans le narthex (Sainte-Sophie d'Ohrid, Zrze) et dans le réfectoire (Patmos) ([42]) est encore un autre trait commun à ces deux types de décors.

* * *

En conclusion on peut dire que, selon les exemples conservés du décor des parties Ouest des grands monastères, familiers avec les

(40) L'exemple de Soughia, de la fin du XIV[e] siècle, où on voit sur la paroi Ouest la Rencontre de saint Antoine et de saint Paul de Thèbes ainsi que la Communion de sainte Marie l'Égyptienne, nous montre la longue association de cette thématique dans le même milieu (cf. S. TOMEKOVIĆ, Le cycle inédit de saint Antoine dans l'église sous son vocable à Soughia [Crète], dans *Actes du Colloque sur «Culture et sociétés en Romanie gréco-latino-turque au XV[e] siècle, Strasbourg, 1982, Byzantinische Forschungen*, XI, 1987, 456.

(41) D'autres exemples connus sont de l'époque post-byzantine : le réfectoire de la Laure de Saint Athanase (1512) (cf. G. MILLET, *Monuments de l'Athos*, I, Paris, 1927, pl. 140-151 ; J. J. YIANNIAS, *The Wall Paintings in the Trapeza of the Great Lavra on Mount Athos : A Study in Eastern orthodox refectory art*, Thèse soutenue à l'Université de Pittsburgh en 1971), de Stavronikita (1546) (cf. MILLET, *op. cit.*, pl. 166 et 167, 1) et de Dionisiou (1547) (cf. Ph. SHERRARD, *Byzance*, Collections Time-Life, 1967, 178-179).

(42) À Koutsoventis il s'agit de saint Grégoire d'Agrigente, saint Grégoire le Thaumaturge, etc. (cf. A. et J. STYLIANOU, *The painted churches of Cyprus*, Londres, 1985, 458). Saint Clément d'Ohrid et saint Antipas, généralement en évêques, sont en habit de moine dans le décor de l'étage du narthex de sainte-Sophie d'Ohrid (1346-50) (cf. C. GROZDANOV, *Ohridsko zidno slikarstvo XIV veka*, Beograd, 1980, dessins 19, 20). À Zrze les saints Grégoire le Théologien, Basile, Nicolas et peut-être Jean Chrysostome sont représentés ainsi (cf. Z. IVKOVIĆ, Živopis iz XIV veka u manastiru Zrze, dans *Zograf*, 11, 1980, 77). À Nova Pavlica (peu avant 1389), Basile le Grand figure parmi les moines (cf. Dj. MANO-ZISI, Nova Pavlica na Ibru, dans *Starinar*, III série, VIII-IX, 1933-1934, 198). Pour les saints Amphilochios et Grégoire d'Agrigente du réfectoire de Patmos cf. ORLANDOS, *op. cit.*, pl. 67a-b. Enfin, le témoignage tardif de DENYS DE FOURNA (*Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης*, éd. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, St.-Pétersbourg, 1909, 222), qui recommande dans les réfectoires la représentation des saints pères en habit de moine, confirme le maintien de cette pratique.

pratiques constantinopolitaines ([43]), les responsables de la décoration dans ce milieu choisissent, de préference, l'image du Sacrifice du Christ. La représentation historique, à côté de l'illustration de la résurrection et même d'autres Grandes Fêtes, évolue par la suite vers un choix de thèmes limité de plus en plus aux événements évoqués lors de la célébration du Jeudi Saint ([44]). Regroupés pour la première fois à Daphni dans la travée Nord, ils occupent la place centrale à Mileševa ([45]), où, en outre, on évoque, probablement, la Sainte Sion.

(43) L'identité du fondateur du *katholikon* de Hosios Loukas a été controversée : Constantin IX Monomaque (cf. STIKAS, *op. cit.*, p. 9 sq. et p. 244 sq.) ou l'higoumène Philothéos (cf. M. CHATZIDAKIS, *CA*, 19 et 22, pp. 127-150, 87-88). C. MANGO (*TM*, 6, 364-365) est sceptique sur les deux théories. Sur les relations entre le monastère et la famille Léobachos de Thèbes, cf. J. NESBITT et J. WITTA, A Confraternity of the Comnenian Era, dans *BZ*, 68, 1975, 365, 369, 374. Le donateur de la Néa Moni semble être Constantin IX Monomaque (cf. J. DARROUZES, *Le mouvement des fondations monastiques au XI^e siècle*, dans *TM*, 6, 1976, n° 40 ; MANGO, *TM*, 6, 364 et n. 45 ; MOURIKI; *The Mosaics of Nea Moni*, p. 24-29). Le *katholikon* du monastère de Daphni est considéré comme un monument impérial mais tout autre renseignement nous manque, même sa datation reste approximative aux alentours de 1100 (cf. DARROUZES, *TM*, 6, 172). Sur les liens du monastère Veljusa avec les empereurs byzantins cf. MILJKOVIĆ-PEPEK, *Veljusa*, 253-258, 273-282. Les contacts de saint Sava le Serbe avec Constantinople et son rôle dans la réalisation de Studenica et de l'église de l'Ascension du monastère de Mileševa, une fondation du second fils de Stefan Prvovenčani Vladislav et son mausolée, sont bien connus (cf. V. J. DJURIĆ, Sveti Sava i slikarstvo njegovog doba, dans *Colloque «Sava Nemanjić-Sveti Sava», Beograd, 1976*, Beograd, 1979, 255, 257 et TOMEKOVIĆ, *Actes du Colloque «Mileševa»*, notes 1-2, avec la bibliographie).

(44) Comme on le sait la liturgie de ce jour célèbre l'institution de la Sainte Eucharistie en évoquant la Cène avec le Lavement des pieds et en insistant sur la Trahison de Judas (cf. R. P. E. MERCENIER, *La prière des églises de rite byzantin*, II, Monastère de Chevetogne-Belgique, 1948, 132-166).

(45) Avant Daphni, à Hosios Loukas seul le Lavement des pieds figure tandis qu'à la Néa Moni ce sont la Prière au Jardin des Oliviers et la Trahison de Judas. Pour Mileševa cf. TOMEKOVIĆ, *Actes du Colloque «Mileševa»*. Le programme le plus proche de la variante de Mileševa est celui de la partie Nord du réfectoire de Patmos (cf. *Ibid.*, n. 129). Sur la voûte Ouest de la nef centrale de Sainte-Sophie de Trébizonde figurent la Cène, le Lavement des pieds, la Prière au Jardin des Oliviers et peut-être la Trahison de Judas (cf. TALBOT-RICE, *op. cit.*, 88). Un exemple du XIV^e siècle serait l'illustration de la liturgie du Jeudi saint dans la calotte du narthex de Markov Manastir (cf. L. MIRKOVIĆ, Da li se freske Markova Manastira mogu tumačiti žitijem Vasilija Novoga ?, dans *Starinar* N.S. XII, Beograd, 1961, 87-88). Le Lavement des pieds et la Pierre au Jardin des Oliviers figurent à Apollonia à côté d'autres thèmes. La Cène et le Lavement des pieds figurent à Saint-Pierre de Kalyvia-Kouvara mais à côté du Jugement Dernier et du Baptême.

Plusieurs documents écrits témoignent, de leur côté, que pour le rite du Lavement des pieds le Jeudi Saint les moines se rendaient, après l'office, dans le narthex, que ce soit au monastère de Saint-Sabbas ou dans le monastère constantinopolitain de femmes, de la Théotokos Kecharitômenè (1118) ou encore, selon les documents du XII^e siècle, au monastère de Saint-Pantéleimon au Mont Athos. Tandis qu'au monastère de la Vierge Évergétis, à Constantinople, la cérémonie avait lieu dans le bas-côté droit devant «la divine image». Parmi les rares monastères où cette pratique est maintenue figure celui de Saint-Jean à Patmos ([46]). L'ensemble de la liturgie consacrée à la Passion semble se développer dans les monastères de la capitale à partir du XI^e siècle, dont le monastère de la Vierge Évergétis, tandis que dans la Grande église cette liturgie demeure statique jusqu'au XIII^e siècle ([47]). C'est également à partir du XI^e, et au XII^e siècle, qu'un certain nombre de thèmes chargés du contenu eucharistique, qui faisaient partie du programme du sanctuaire, se déplacent vers la partie Ouest de l'église : des effigies d'évêques, des scènes du sacrifice vétérotestamentaire telles que la Philoxénie d'Abraham, le Sacrifice d'Isaac, les trois Hébreux dans la Fournaise et des représentations de la Communion, que se soit celle des Apôtres (Veljusa), ou de sainte Marie l'Égyptienne (Vardzia, Lagoudéra) ([48]).

Jusqu'ici il s'agit donc de l'adaptation et du développement plus important, dans le milieu monastique, de la thématique commune aux églises de destinations différentes. Mais le dernier sujet cité, la Communion de sainte Marie l'Égyptienne, nous introduit dans le groupe de thèmes le plus spécifique de la partie Ouest de l'église et de la partie centrale du réfectoire des monastères (Apollinia). C'est la thématique du désert qui porte sur la nourriture divine et son partage,

(46) Pour l'ensemble des renseignements écrits sur le rite du Lavement des pieds cf. S. PETRIDES, Le Lavement des pieds le Jeudi Saint dans l'église grecque, dans *Échos d'Orient*, III, 1899-1900, 321-326. Cf. aussi E. H. KANTOROWICZ, *The Baptism of the Apostoles*, dans *DOP*, 9-10, 1955-1956, 24 et n. 158. Sur la question du Baptême des apôtres et son rapport avec le Lavement des pieds cf. *Ibid.*, 203-251.

(47) Cf. H. BELTING, An Image and its Function in the Liturgy : the Man of Sorrows in Byzantium, dans *DOP*, 34-35, 1980-1981, p. 5. S. PETRIDES (*Échos d'Orient*, III, 323) mentionne que le Lavement des pieds à Sainte-Sophie, au X^e siècle, était relativement simple.

(48) Cf. TOMEKOVIĆ, *Le 'maniérisme'*, 110-112.

tirée de l'Ancien Testament ou de l'hagiographie ascétique : le prophète Élie nourri par le corbeau (façade Ouest à Tirnovo, réfectoire d'Apollonia) ([49]), saint Onuphre et saint Paphnuce, à Veljusa ([50]), ou saint Antoine et saint Paul de Thèbes, à Sant'Angelo in Formis (fig. 9) et à Tirnovo ([51]). Les deux derniers événements se passent à la veille de la mort de saint Onuphre et de saint Paul de Thèbes, tandis que sainte Marie l'Égyptienne meurt le jour du Jeudi Saint, après avoir reçu la Communion ([52]). Ces sujets s'intègrent aisément dans le contexte eucharistique ou font suite à la représentation des événements célébrés par la liturgie du Jeudi Saint. Ils correspondent, peut-être, à des rites et des pratiques monastiques, plus fréquents, tels que l'arrêt dans le narthex après la célébration de l'Eucharistie ou la distribution des dons ou encore des offices commémoratifs ([53]).

L'évolution du programme de la partie Ouest de l'église, et du réfectoire, liés dans la vie communautaire monastique, peut être suivie, selon notre documentation actuelle à partir du XI[e] siècle. Les témoignages du *typikon*, de la Vierge Évergétis, les décors du narthex de Hosios Loukas et de la Néa Moni ainsi que du premier réfectoire byzantin connu de Çarikli Kilise, peut-être du milieu du XI[e] siècle ([54]),

(49) Cf. notes 26, 38.

(50) La représentation de Veljusa est le plus ancien exemple de cette thématique (1164/70). Le tableau endommagé à côté aurait pu contenir non une autre image du même cycle mais un autre tableau avec la même thématique comme c'est le cas à Tirnovo. À Sant'Angelo in Formis (fin du XII[e] s.) figure dans le portique la Rencontre de saint Antoine et de saint Paul de Thèbes (cf. G. DE JERPHANION, Le cycle iconographique de Sant'Angelo in Formis, dans *Byzantion*, I, 1924, 341-366 ; O. MORISANI, *Gli affreschi di S. Angelo in Formis*, Naples, 1962, pl. 8-11 : ici, fig. 9).

(51) À Tirnovo figure aussi un thème sur la nourriture spirituelle : l'Enseignement de saint Jean Chrysostome. Ce thème figure auparavant dans la chapelle de la Vierge à Patmos (cf. ORLANDOS, *op. cit.*). Sur ce thème, avec la bibliographie antérieure, cf. C. GROZDANOV, Slika javljanja premudrosti sv. Jovanu Zlatoustom u Svetoj Sofiji Ohridskoj, dans *ZRVI*, 19, 1980, 149-151, n. 18. Dans les réfectoires sont encore représentés des thèmes sur la nourriture miraculeuse, tirés du Nouveau Testament.

(52) Cf. *PG*, 87/3, col. 3720-3721.

(53) La mémoire de Grégoire Pakourianos, selon le *typikon* du monastère, a été célébrée le jour du Jeudi saint et ce jour aussi on donnait dix nomismata aux pauvres (cf. P. GAUTIER, Le Typikon du Sébaste Grégoire Pakourianos, dans *REB*, 42, 1984, 100, 134).

(54) Cf. note 36.

concordent. Ensuite, les autres exemples connus confirment la place importante donnée aux événements du Jeudi Saint, aux thèmes eucharistiques et aux thèmes sur la nourriture miraculeuse. Même les décors des réfectoires géorgiens à Udabno (début du XI[e] s.), à Bertubani (début du XIII[e] s.) et à Kolagiri (deuxième moitié du XIII[e] s.), entrent dans ce schéma. On y a peint la Cène, la Philoxénie d'Abraham, la Multiplication des pains, les Noces de Cana et la thématique du désert relative à la nourriture envoyée par Dieu. En effet, à Bertubani Lucien, disciple du célèbre anachorète David Garedzheli, est en train de traire une biche, arrivée au moment où ils n'avaient plus rien à manger ([55]).

Le rapprochement entre la signification eucharistique du programme iconographique du mur principal des réfectoires médiévaux, où est assis l'higoumène et vers lequel sont dirigés les regards de la confrérie pendant le repas et la lecture commune, avec le programme des sanctuaires des églises contemporaines a été opéré, par V. J. Djurić ([56]). Pour notre part, il nous semble que la partie Ouest de l'église tient une place intermédiaire importante entre ces deux programmes, faisant également allusion au renouvellement du repas

(55) Cf. A. VOLSKAJA, *Peintures murales des réfectoires géorgiens médiévaux*, Tbilisi, 1974 (en russe).

(56) Cf. DJURIĆ, *Hilandarski zbornik*, 4, 47-49. Les rapprochements entre le décor des parties Ouest de l'église et le décor du réfectoire ont été faits aussi par G. Subotić à propos du portique de l'église de Saint-Nicolas Bolnički à Ohrid qui explique ce programme (Miracles du Christ, l'Annonciation, des bustes d'évêques) par un déplacement des repas communs à cet endroit à cause de l'absence de réfectoire (cf. G. SUBOTIĆ, *Ohridska slikarska škola XV veka*, Beograd, 1980, 113). Z. IVKOVIĆ (*Zograf*, 11, 78-79) en étudiant le narthex de l'église de la Transfiguration du monastère près de Zrze (1368-69) repose la question du décor des réfectoires (post-byzantins) mais rejette l'hypothèse d'une interdépendance. Enfin, P. Miljković-Pepek pense que le programme, lié à l'Eucharistie, du portique Sud de Veljusa est rare, mais ancien, et correspond à un contexte particulier de divers rites comme à la distribution des dons ou encore les petits repas de la communauté monastique entre les prières lors de certains offices du soir. Cette dernière remarque se fonde sur des témoignages plus tardifs du *Typikon* de Nikodim (début XIV s.) et des informations réunies par V. G. Barskij en 1887 (cf. MILJKOVIĆ-PEPEK, *Zograf*, 13, 39). Mais à l'époque que nous étudions les renseignements nous manquent sur la distribution de la nourriture aux moines dans le narthex et les textes des *typika* semblent la proscrire en dehors du réfectoire. Sur l'interdiction d'apporter la nourriture dans les cellules par exemple cf. *Typikon de Chilandar et de Studenica*, éd. L. MIRKOVIĆ, ch. 24, p. 86.

sacrificiel, communion avec le corps et avec le sang de Jésus, à l'offrande la première fois faite par lui-même lors de la dernière Cène (1 Cor. 11 : 23-28). L'eucharistie est signe de l'union des chrétiens à Dieu (*Jn.* 6 : 28-58 ; 1 *Cor.* 10 : 18-22) et signe de leur union mutuelle dans le Christ (1 *Cor.* 10 : 16-17 ; 12 : 12-13). Saint Paul invite aussi les chrétiens à être remplis de l'Esprit et à rendre grâce dans la joie à Dieu (1 *Thess.* 5 : 16-18 ; *Col.* 1 : 12), au cours des repas (*Rom.* 14 : 6) et dans la prière (*Phil.* 4 : 6 ; *Eph.* 5 : 18-20). Enfin, lors de la Cène Jésus annonce le banquet eschatologique dans le Royaume du Père (*Mt.* 26 : 29).

L'évocation de l'Eucharistie à trois reprises (sanctuaire, partie Ouest de l'église, réfectoire) semble correspondre aux besoins de la vie monastique dans le cadre plus large de l'église orthodoxe. Ce thème universel sur la mort et le salut y est ensuite élargi et «personnalisé» par la présence des effigies de saints ascètes, plus particulièrement dans la thématique du désert relative à la nourriture miraculeuse, descendue du ciel (Fig. 9), et au désir d'entrer en relation avec Dieu (*Ps.* 42 : 2-5), souvent à la veille de la mort d'un ascète. Le Christ est, comme Il l'a dit lui-même le pain de vie, le pain descendu du ciel, et celui qui mange ce pain vivra éternellement (*Jn.* 6 : 28-58). La signification complexe de la nourriture est reprise dans la littérature ascétique, dont l'*Histoire des moines d'Égypte* ([57]), où on l'appelle miraculeuse, spirituelle, et un ange, s'adressant au solitaire Jean, dira «le Christ sera ta vraie nourriture et l'Esprit-Saint ta vraie boisson» ([58]).

C.N.R.S. (Paris). Svetlana TOMEKOVIĆ.

(57) Cf. *Historia monachorum in Aegypto* (éd. A.-J. FESTUGIÈRE, *Bruxelles, 1971*). Il s'agit soit de la nourriture miraculeuse (cf. *ibid.*, I, 307 ; VII, 42 ; X, 52 ; XII, 24), soit de la nourriture spirituelle (cf. *Ibid.*, II, 44 ; XI, 20b). Quelquefois on précise que la nourriture spirituelle est apportée par un ange. Ainsi, l'abbâ Or recevait une nourriture céleste qui lui tenait lieu de nourriture et de boisson ; l'abbâ Sourous ne prenait rien de terrestre, sa seule nourriture était la Communion par la main d'un ange (cf. *ibid.*, II, 49 ; XI, 20b).

(58) Cf. *ibid.*, XIII, 39.

TREMBLEMENTS DE TERRE À CONSTANTINOPLE : L'IMPACT SUR LA POPULATION

Les tremblements de terre sont fréquents dans le bassin méditerranéen. Un scientifique allemand a calculé que la ville de Constantinople a subi 548 séismes entre 500 av. J.-C. et 1890 ap. J.-C. Récemment encore le sud du Péloponnèse fut ravagé par un séisme meurtrier (1). Ces catastrophes confrontent l'homme avec son impuissance face aux forces destructrices de la nature. La terreur se répand très vite dans la population.

Beaucoup de sources littéraires nous décrivent la réaction de la population byzantine lors d'un séisme. Parfois les auteurs y ajoutent leur commentaire et nous dévoilent les divergences entre les idées populaires et la théologie officielle. Cette étude peut ainsi contribuer à la compréhension de la mentalité byzantine. Successivement seront examinés les différents genres littéraires et dans l'analyse des textes je m'efforcerai de discerner l'impact du séisme sur la population (2).

(1) En sept. 1986 la ville de Kalamata a été ravagée par un tremblement de terre, qui atteignait la côte 6, 2 sur l'échelle de Richter. Le Soir, 15 sept. 1986. Cf. MAAS, G., *Das Erdbeben von Konstantinopel 1894*, dans *Himmel und Erde*, 7 (1895), pp. 409-426 et 458-467.

(2) L'article de Gilbert DAGRON, Quand la terre tremble, dans *Travaux et Mémoires*, VIII (1981), Mélanges Paul Lemerle, pp. 87-103, m'a été d'une grande aide. Il est aussi intéressant de consulter l'article de HERMANN, *Erdbeben*, dans le *Reallexikon für Antike und Christentum*, V, 1010. C'est V. GRUMEL qui donne la liste la plus complète des tremblements de terre dans l'empire byzantin dans son *Traité d'études byzantines. I. La Chronologie.* Bibliothèque Byzantine (1958), pp. 476-487. Voir aussi G. DOWNEY, Earthquakes at Constantinople and Vicinity, dans *Speculum*, 30 (1955), pp. 596-600. Quelques corrections pour la période de 1222 à 1456 sont proposées par P. WIRTH, Zur Byzantinische Erdbebenliste, dans *Byzantinische Forschungen*, 1 (1966), pp. 393-399. Plus récemment encore une étude sur les séismes dans leur contexte historique et politique a été annoncée par A. DUCELIER, Les séismes en Méditerranée du XI^e^ au XII^e^ siècle. Problèmes de méthode et résultats provisoires. Actes du 15^e^ Congrès international d'Études byzantines. Athènes, 1980, IV, pp. 103-113.

Les récits historiques

Les chroniques byzantines nous donnent très régulièrement des informations sur les tremblements de terre. Pourtant elles se limitent la plupart du temps à la date et à la localisation du désastre. Parfois nous sont rapportés les dégâts que le séisme a causés dans la ville ou le nombre des sinistrés ([3]). Rares sont les chroniqueurs qui parlent de la réaction du peuple. Pour ces auteurs, qui ont souvent dans leur récit un souci moralisateur, le séisme est intégré dans un grand drame cosmique, où le sort des hommes est relié à celui de la nature. Le désordre politique ou social est confirmé et prolongé par le chaos naturel. Les séismes dans les chroniques se manifestent alors d'une certaine façon comme des *mirabilia*. Le phénomène est arraché au processus naturel et se comporte comme *persona actionis* dans la continuité historique ; il est devenu un chaînon dans l'histoire politique et sociale.

Si on compare les différentes sources historiques à propos d'un seul et même tremblement de terre, il se présente généralement une incertitude chronologique et géographique. La description même de l'événement est souvent déformée par une exagération ou une généralisation abusive. Aussi peut-il être constaté que les chroniqueurs se servent tous d'un même vocabulaire, de figures de rhétorique et de lieux communs ([4]). Lorsque Théophane le Confesseur nous rapporte le tremblement de terre du 25 sept. 437, il raconte que tous les habitants de la ville sortaient de leurs maisons aux premières secousses. Personne n'osait plus dormir dans sa maison, ils se réfugiaient sous des tentes ou dormaient en plein air. Dans la campagne en dehors des murs de la ville, les croyants s'étaient rassemblés et ils avaient prié toute la journée avec l'évêque ([5]). Parfois le tremblement n'avait fait

(3) Le récit de Théophane le Confesseur sur le séisme du 26 oct. 740 peut être considéré comme un exemple typique de rapport de séisme dans les récits historiques. Théoph., A.M. 6232.

(4) Dire que la ville, qui a subi un tremblement de terre, n'est plus une ville, mais qu'elle est devenue la tombe commune de ses habitants, paraît être une tournure originale, mais cette expression est utilisée plusieurs fois : Théoph., A.M. 6018. Léon le Diacre, p. 68 et 175. Georges Cédrènus, I, 640. *Brachea Chronika*, 1, 5. Photius, *epistula*, 111. *PG*, CII, 873, Balettas, p. 433. Jean Barbukallos, A.P. IX, 427.

(5) Théoph., A.M. 5930 : «*ὥστε φοβηθέντες οἱ Βυζάντινοι ἔφυγον ἔξω τῆς πόλεως ἐν τῷ λεγομένῳ κάμπῳ καὶ ἦσαν διημερεύοντες σὺν τῷ ἐπισκόπῳ ἐν ταῖς πρὸς θεὸν δεήσεσι λιτανεύοντες*».

aucune victime, mais souvent on devait déplorer beaucoup de morts. De nombreux citoyens périssaient par asphyxie sous les immeubles écroulés. Parfois on peut lire les résultats positifs des opérations de sauvetage. Certains habitants, ensevelis sous les débris de leur maison, avaient pu être sauvés après plusieurs jours de recherche. En signe de deuil l'empereur ne portait pendant plusieurs jours ni sa couronne ni son habit pourpre. Les chroniqueurs ne manquent pas non plus de nous signaler que le cataclysme était le plus souvent accompagné d'autres phénomènes naturels extraordinaires, pluie de feu, éclipse, inondations ou raz de marée ([6]). Souvent la famine, la mauvaise qualité des soins et l'hygiène insuffisante déclenchaient une épidémie de peste ([7]). Ailleurs on accusait les juifs d'avoir causé une séisme par leur impiété ([8]).

En de rares occasions les auteurs donnent un récit détaillé d'une catastrophe ce qui nous permet de compléter notre information sur les réactions du peuple. C'est Jean Malalas qui nous informe du séisme du 20 mai 526 à Antioche ([9]). Toute la ville avait été détruite. Un feu, qui semblait venir du ciel, avait provoqué des incendies un peu partout. Toutes les églises s'étaient effondrées ou avaient été consumées dans les flammes. Quelques habitants avaient été ensevelis vivants, mais n'avaient pu être sauvés. Quand la nouvelle avait atteint l'empereur, il avait décrété un deuil officiel et avait offert l'argent nécessaire pour reconstruire la ville. Quelques habitants s'étaient enfuis de la cité avec les biens qu'ils avaient pu sauver. Mais à leur arrivée dans les campagnes les paysans des alentours les avaient attaqués et dévalisés. Tous ces bandits cependant avaient trouvé un peu plus tard la mort d'une manière inexplicable, ce qui était, dit Malalas, une preuve de la bienveillance de Dieu. Et celle-ci provoquait encore d'autres miracles. Quelques femmes enceintes, enfermées depuis vingt ou trente jours,

(6) Cf. JACQUES, F., BOUSQUET, B., Le raz de marée du 21 juillet 365. Du cataclysme local à la catastrophe cosmique. Mélanges de l'École française, Rome, 96 (1984), pp. 423-461. LEPELLEY, C., L'Afrique du Nord et le prétendu séisme universel du 21 juillet 365, dans *Mélanges de l'École française*, Rome, 96 (1984), pp. 463-490.

(7) AGATHIAS, *Historiae*, V, 10.

(8) Cf. HERMANN, Erdbeben, *RAC*, V, 1010.

(9) J. MALALAS, XVII, p. 419, 17. Cf. THÉOPH., A.M. 6019. G. CÉDRÈNUS, 1, 640, 12. PROCOPE, *De bello Pers.*, II, 14, 6-7. ID., *Anecd.*, 18, 41 : 19, 2-5. J. ZONARAS, 3, 143, 17. M. GLYCAS, 493, 22. ÉVAGRE, IV, 5 : p. 155, 23.

étaient sorties des débris déblayés saines et sauves avec leur nouveau-né. Et trois jours après la catastrophe une croix était apparue au firmament. Les gens l'adoraient et craignaient très fort la colère de Dieu. De cette façon l'auteur introduit le phénomène naturel dans l'histoire : le séisme est envoyé par Dieu pour que les hommes se repentent de leurs péchés.

Qu'une telle catastrophe fît croire à la fin du monde ne peut nous surprendre. Ainsi Georges Pachymère nous décrit le séisme de Dyrrachium en mars 1273 : «*τιναγμὸν ἐμπεσεῖν ἐξαίφνης, τόσου μὲν θορύβου γεγονότος ἀνθρώπων, τόσου δὲ κτύπου ἐπικαταπιπτόντων ἀλλήλοις τῶν οἰκημάτων, οἱ ἔξωθεν εὑρεθέντες μειζόνως κατασεισθέντες τὰς ἀκοὰς οὐδὲν εἶχον ὑπονοεῖν ἕτερον ἢ τοῦ κόσμου παντὸς ἐξαφάνισεν*» ([10]). À l'aube les indigènes accoururent avec des outils pour déblayer les débris, bien que beaucoup pillassent sans aucun scrupule. Quelque temps après la population albanaise avait occupé les lieux. La ville de Dyrrachium cependant ne s'est jamais remise du désastre de 1273. La population resta insignifiante, des marécages et une lagune apparurent à la place des terrains fertiles.

Un récit tout à fait étonnant se trouve dans l'œuvre de Nicéphore Grégoras. Il témoigne d'un tremblement de terre, que l'auteur a vécu, enfermé dans une chambre. Il n'avait aucune notion du monde extérieur, lorsque les murs commencèrent à branler, le plafond tomba par terre et les livres sautèrent des rayons. Déjà il avait renoncé à la vie et regardait la mort en face, tout en persistant à croire que Dieu viendrait à son secours, même dans le plus grand danger : «*ὅθεν τὰς χεῖρας ταῖς θείαις προσερείσας εἰκόσιν ἐκείναις, ἐνεκαρτέρουν τῷ τῆς γῆς ἐκείνῳ τιναγμῷ συντινασσόμενος καὶ αὐτός, καὶ λογιζόμενος βέλτιον ἐνταυθοῖ μένοντά με τὸ τέλος ὑπομένειν τοῦ βίου, ἔνθα καὶ τοὺς ὑπὲρ εὐσεβείας ἄθλους ἐς τόδε ἠνύσαμεν, ἢ πρὸς ἀνθρωπίνας ἀποβλέπειν ἐπικουρίας*» ([11]).

C'est enfin l'historiographe Agathias qui nous offre un commentaire détaillé de deux tremblements de terre, qu'il a vécus lui-même. Le premier, celui du 15 août 554, avait ravagé de nombreuses villes du sud-est de la Méditerranée. La splendide architecture de Berytos avait disparu pour toujours, l'île de Cos était atteinte par un raz de marée violent et la population d'Alexandrie était très surprise par cet événe-

(10) G. PACHYMÈRE, *de Mich. Pal.*, V, 7, p. 356, 13-17.
(11) N. GRÉG., 28, 34.

ment sans précédent. Les habitations, n'étant pas prévues pour supporter des tremblements de terre, s'étaient toutes écroulées. Les savants surtout étaient fort étonnés, parce qu'Aristote lui-même avait affirmé qu'il était impossible que l'Égypte soit atteinte par un séisme. les courants d'air à l'intérieur de la terre, qu'Aristote avait désignés comme causes des tremblements de terre, ne pouvaient pas avoir lieu en Égypte, où la terre spongieuse n'était pas apte à contenir les vents souterrains. L'événement bousculait donc les idées scientifiques en cours sur le problème des causes d'un séisme et ouvrait les portes à d'autres théories spéculatives sur l'intervention de Dieu dans la nature ([12]).

Le second séisme eut lieu le 14 décembre 557 à Constantinople même. Les premières secousses furent ressenties vers minuit. Partout on entendait les cris des habitants ou les prières habituelles : en présence de ce danger, les Byzantins demandèrent l'aide de Dieu. Beaucoup cherchaient un abri dans les églises. Tout le monde était pris de panique, ce qui à leurs yeux transformait les dégâts en désastres énormes ou prodiges miraculeux. Agathias prétend avec un certain sens de l'exagération littéraire que le séisme amena en quelque sorte une forme d'égalité sociale, puisque tout le monde était menacé par la mort. Indigné, il doit constater que le cours normal des choses est bouleversé : les femmes se mêlaient sans gêne aux hommes, même des femmes de la haute société. Le respect pour les anciens avait disparu, les esclaves n'obéissaient plus à leur maître.

Chaque fois que ces cataclysmes cosmiques avaient lieu, on croyait à la fin du monde et à l'heure du Jugement dernier. Faux prophètes et astrologues profitaient de cette panique pour répandre leurs visions apocalyptiques. La populace superstitieuse perdait sa confiance en Dieu et se procurait des amulettes, des fétiches, pour se protéger contre les phénomènes démoniaques de la nature, au lieu de croire à la Providence divine. Il existait aussi de nombreux livres seismologiques, qui circulaient et prédisaient l'avenir grâce aux séismes ([13]).

Le séisme faisait d'autre part croître la foi et beaucoup de fidèles s'empressaient de faire de bonnes actions. Les riches distribuaient leurs biens aux sinistrés. Quelques-uns même se convertissaient à une ascèse rigoureuse et devenaient moines. Mais Agathias comprend très

(12) AGATHIAS, *Historiae*, II, 15-17. Cf. *infra*, p. 170.
(13) Cf. GUILLOU, A., *La civilisation byzantine*, cf. *infra*, p. 171-172.

bien que ces ferveurs ne sont que passagères et ne servent qu'à s'assurer une impression favorable en vue du Jugement Dernier. Qu'Agathias nous informe de cette aide spontanée des riches, nous permet également de conclure qu'il n'existait pas de secours organisé pour les victimes du désastre. Ils devaient vraisemblablement compter sur l'aide de leur famille ou de leurs amis. Que le taux de mortalité augmentât encore en pareilles circonstances ne peut pas nous surprendre. Agathias lui-même d'ailleurs nous décrit dans les paragraphes suivants ([14]) qu'au printemps la ville fut atteinte par une nouvelle épidémie de la soi-disant 'peste'. Le manque de soins médicaux et les mesures hygiéniques insuffisantes après le séisme peuvent certainement expliquer ce phénomène.

Bien que l'Eglise s'efforçât de démontrer que Dieu avait provoqué le tremblement de terre pour punir les pécheurs de leurs fautes, le simple croyant ne voyait pas là une réponse satisfaisante à son désir de connaître la cause réelle du séisme. C'est ainsi qu'Agathias nous raconte comment le peuple avait vite fait de trouver un bouc émissaire. Le préfet de la ville Anatolius avait trouvé dans la catastrophe une mort assez cruelle. Les panneaux de marbre ornant sa chambre s'étaient détachés et lui avaient écrasé le crâne. Le peuple expliquait alors cela comme une punition infligée par Dieu au riche Anatolius pour son goût immodéré du luxe. Agathias démontre cependant que le séisme ne peut avoir cette seule cause, car il a tué aussi nombre d'innocents, tandis qu'il a épargné d'autres pécheurs bien pires qu'Anatolius. Le peuple tentait donc de reporter sa responsabilité dans la catastrophe sur un riche personnage impopulaire ([15]).

Le réaction populaire est décrite objectivement dans les récits historiques. On y voit la peur, la terreur même qui accablait le peuple lors d'un tel cataclysme. On y décèle la foi profonde du byzantin, mais aussi sa superstition et sa croyance aux rites païens. C'est en recourant à d'autres genres littéraires que ces aspects pourront être développés plus concrètement.

(14) AGATHIAS, V, 10.

(15) La description de l'expérience scientifique d'Anthémios de Thralles démontre que la discussion entre dogmaticiens et Aristotéliciens se profilait très violemment à cette époque. Cf. DARMSTAEDTER, E., *Anthemios und sein künstlicher Erdbeben*, dans *Philologus*, 88 (1930), pp. 477-482. CAMERON, A., *Agathias*. Oxford, Clarendon Press, 1970, pp. 112-115.

La liturgie

Dans la liturgie de l'Église byzantine se trouvent des commémorations des plus graves séismes que la mémoire collective byzantine avait enregistrés ([16]). Les dates, de ces séismes sont inscrites dans le Typicon de la Grande Église ([17]) ou bien dans le *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* ([18]). Ces textes s'intéressent à la réaction du peuple ou de l'empereur en particulier, bien que leur information soit la plupart du temps comparable à celle des historiographes. Le Synaxaire nous raconte par exemple comment le peuple s'était rassemblé sur le champs près de l'hebdomon avec l'empereur Théodose et le patriarche Proclus lors du séisme du 25 septembre 437. Ils priaient Dieu d'arrêter le séisme en chantant le trishagion, cependant dans sa forme théopaschite : «*ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, ἐλέησον ἡμᾶς*» ([19]).

Soudain un garçon fut élevé au ciel, où il entendait les anges rendre gloire à Dieu en chantant le trishagion, mais sans la formule '*σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς*'.

Quand il redescendit sur terre, il raconta au patriarche ce qu'il avait entendu, après quoi il mourut aussitôt. Quand le patriarche, effrayé par le signe de Dieu, ordonna au peuple de chanter le trishagion sans supplément, le tremblement de terre s'arrêta tout de suite. Le séisme est dans ce cas la manifestation de Dieu, irrité à cause de la déformation théopaschite du trishagion, alors que la mort du garçon ressemble plutôt à un sacrifice païen. Il est cependant historiquement impossible que déjà en 437 le trishagion fût employé avec le supplément, puisqu'il n'a été formulé qu'en 468 par le patriarche d'Antioche Petrus Fullo. L'histoire semble donc bien avoir été inventée par les opposants au monophysisme, cherchant à affirmer leur victoire par des miracles divins, même avant les faits historiques.

Chaque fois qu'un tremblement de terre était commémoré, une procession matinale partait de Saint-Sophie vers une église de la ville,

(16) 25 sept. 437, 7 oct. 525 (?), 26 oct. 739 et 989, 6 nov. 472, 14 déc. 557, 9 jan. 869, 26 jan. 450, 17 mars 790, lundi après la Pentecôte, 16 août 542.

(17) Mateos Juan S. I., *Le typicon de la Grande Église.* I. *Le cycle des douze mois.* II. *Le cycle des fêtes mobiles*, Rome, 1962-63.

(18) Delehaye, H., *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae.* Propylaeum ad Acta Sanctorum novembris. Bruxelles, 1902.

(19) *Synaxarium*, pp. 75-80.

où le service avait lieu. La liturgie, constituée de différents textes bibliques ou hymnographiques, nous démontre clairement comment le fidèle pouvait trouver un soutien dans sa foi pour atténuer la terreur causée par le séisme. Les psaumes ou les tropaires, récités par les participants à la procession, sont des illustrations de la situation dans laquelle le pénitent se trouvait : craintif et repentant, il supplie Dieu de l'aider. Le tremblement de terre est expliqué comme une punition de Dieu pour les péchés des hommes : «*Κύριε, ἡμάρτομεν, ἠνομήσαμεν, προσπίπτομεν, ἐλέησον ἡμᾶς*» ([20]). Parfois ils expriment aussi la gratitude des hommes envers Celui qui a sauvé la Ville de telle ou telle catastrophe. Toutes les lectures de la liturgie offrent une comparaison avec les situations de détresse que le peuple de Dieu a connues. D'autre part, l'Écriture Sainte contient maintes occasions d'illustrer la Grâce de Dieu envers le pécheur. Chaque fois aussi le croyant est prié de rester ferme dans sa foi. La lecture de la lettre de saint Paul aux Hébreux 12, 6-10 explique le sens de la souffrance : Dieu punit ses enfants pour les contraindre à la repentance ([21]).

Du choix des textes liturgiques on peut déduire que le fidèle essayait lors d'un séisme de vaincre sa crainte de la mort à l'aide de sa foi. Il confesse en un premier temps son péché et se convainc que le tremblement de terre est une punition divine, qu'il doit se repentir et retrouver sa foi. En un second temps il envisage avec confiance que Dieu arrêtera le séisme qu'Il a déclenché. Il est sûr que Dieu le sauvera, si seulement sa foi est assez grande.

Dans les récits des historiographes il est souvent question des hymnes que chantait le peuple, rassemblé en dehors des murs de la ville par l'empereur et le patriarche ([22]). On nous à conservé dans l'euchologe de GOAR un canon sur la peur du tremblement de terre, de la main de Joseph l'Hymnographe ([23]). Il est complété par d'autres

(20) *Typicon*, I, 130.

(21) 26 oct., 26 jan., 17 mars : *Hebr.*, 12, 7 : «*εἰς παιδείαν ὑπομένετε, ὡς υἱοῖς ὑμῖν προσφέρεται ὁ θεός*».

(22) Par exemple NICÉPHORE GRÉGORAS, 14, 46.

(23) GOAR, J., *Euchologion sive Rituale Graecorum complectens.* Venise, 1730, p. 620. Cf. *PG*, CV, 1416-1421. Comme dans tout canon byzantin, chaque ode a un rapport thématique avec le cantique biblique correspondant. Dans la quatrième ode biblique (*Habak.*, 3, 6) par exemple une phrase dit : «Il apparaît et la terre tremble». Cette phrase est reprise dans le quatrième chant du canon : «Sur le signe de Votre tête, Vous faites trembler l'univers».

tropaires et prières à propos du même sujet. Quatre sujets principaux sont développés dans le canon. Il y est d'abord expliqué comment le séisme est causé par la colère de Dieu, à cause des péchés des hommes. Puis on y démontre le but de la catastrophe : Dieu veut par le biais du phénomène naturel avertir l'homme qu'il doit se repentir de ses fautes. Une grande partie du canon est constituée de prières suppliant Dieu de délivrer l'homme du désastre. Ou enfin on remercie Dieu d'avoir tempéré sa colère. Le message pour le fidèle est clair : Dieu fait trembler la terre, non pas pour détruire l'homme, mais pour avertir le pécheur de sa colère et pour l'amener au repentir, attitude qui fera cesser le séisme. Le canon aide le croyant à comprendre les objectifs de Dieu, afin d'obéir à Sa volonté et d'échapper ainsi au désastre. Chaque prière démontre donc la confiance que le Byzantin a que Dieu le protègera contre le danger d'un séisme.

L'hymne sur le tremblement de terre et l'incendie de Romanos le Mélode est de beaucoup supérieur au canon de Joseph l'hymnographe. Ce kontakion est considéré comme l'un des plus réussis et aussi des plus curieux dans l'œuvre du plus grand hymnographe de la littérature byzantine ([24]). Les kontakia de Romanos sont plutôt des sermons narratifs ou dramatiques, dans lesquels il illustre sa connaissance des textes bibliques ou liturgiques, des vies de saints et des homélies des pères de l'Église. Comme cet hymne est écrit pour un jour de carême, le poète consacre la moitié de son récit à la pénitence. Dans la seconde moitié il relate en un style allusif la sédition Nika et ses signes précurseurs. C'est au fait le plus ancien récit historique de cet événement important du règne de Justinien. Cet hymne liturgique et catéchisant a par conséquent aussi un but moral et politique : c'est un avertissement pour ceux qui ont attaqué Sophie, la Sagesse, qui rend possible le gouvernement d'un empire, et Irène, la Paix, qui conserve l'entente entre les couches sociales. L'idée générale peut être résumée de la façon suivante : Dieu a souvent éprouvé Son peuple, mais lui a pourtant toujours accordé Sa grâce, parce qu'il se repentait et gardait sa foi (1-12). Ainsi le désastre qui accable la ville, est envoyé par Dieu

(24) Texte : ROMANOS MÉLODOS, *Hymnes*. Introduction, texte critique, traduction et notes par José GROSDIDIER DE MATONS. V. Sources chrétiennes, Paris, 1981, pp. 455-499. Pour une étude globale récente de l'œuvre de Romanos le Mélode, voir José GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*, Paris, 1977.

et n'a pu être maîtrisé que par la pénitence du peuple et de l'empereur (13-20). La plus grande preuve de la grâce de Dieu est son inspiration dans la construction de Sainte-Sophie (21-25). Le séisme doit alors être considéré comme le premier signe de la colère de Dieu ([25]). La ville est punie à cause des pécheurs, mais grâce au repentir du peuple, elle recevra la grâce de Dieu (17). Pour Romanos, disciple fidèle des Pères de l'Église, chaque phénomène naturel irrationel trouve son explication dans la Bible ([26]).

C'est auprès des prédicateurs qu'on trouve les arguments précis, visant à aider le fidèle lors d'une tremblement de terre. La première tâche d'un prédicateur consistait à expliquer un phénomène incompréhensible. L'exemple le plus net de cette tentative d'expliquer l'intervention de Dieu dans le cycle naturel se trouve dans la littérature des '*Quaestiones*' ([27]). L'explication est évidente : Dieu a créé un monde parfait et ne doit plus intervenir dans le processus naturel. Cependant le séisme est trop bouleversant et incompréhensible, et les réminiscences bibliques trop indicatives pour ne pas voir la main de Dieu dans ce phénomène.

Il appartient aussi au prédicateur d'apaiser la terreur et la peur, surgies après le tremblement de terre. Ce procédé peut être étudié dans l'homélie '*μετὰ τὸν σεισμόν*' que Jean Chrysostome a prononcé tout de suite après le séisme de 396 à Antioche ([28]). Il félicite d'abord le peuple, qui grâce à ses prières a fait cesser le séisme. Pour leur expliquer que le tremblement de terre a été un stimulant bénéfique pour leur foi, il donne la parole au séisme. Celui-ci déclare qu'il est apparu pour rendre attentives les âmes des pécheurs. L'enseignement par la parole ne suffisait pas, alors la peur est survenue pour aider le pécheur. Puisque c'est Dieu qui a le phénomène en main, le fidèle ne doit pas craindre le séisme, il n'a qu'à se remettre à Sa bienveillance. Le sermon se poursuit alors avec l'énumération des conséquences du séisme sur le comportement humain, p. ex. l'accroissement de la

(25) Le séisme a dû avoir lieu au début de l'année 530. Cf. J. GROSDIDIER DE MATONS, *Hymnes*, pp. 462-464.

(26) Les quelques épigrammes byzantines de l'Anthologie sur des séismes (I, 37 ; III, 203 ; IX, 501 et 425-27) ne nous révèlent pas grand-chose sur la réaction du peuple lors d'un séisme.

(27) ANASTASE SINAITAE, *PG*, CLIV, *quaestio*, 94-96. PSEUDO-CÉSAIRE, *PG*, XXXVIII, col. 1165.

(28) JEAN CHRYSOSTOME, *PG*, L, 713-717.

dévotion religieuse. Surtout l'action des pauvres est mise en relief par le prédicateur, et il accuse même les riches d'avoir attiré la colère de Dieu sur la ville à cause de leur cupidité et de leur arrogance. Le peuple semble apparemment chercher un bouc émissaire pour ses malheurs.

La plus grande tâche des prédicateurs est de tirer les leçons de la catastrophe et de communiquer sa morale au peuple. Dans un second sermon, '*εἰς τὸν σεισμὸν καὶ εἰς τὸν Πλούσιον καὶ εἰς τὸν Λάζαρον, καὶ πόθεν ἡ δουλεία ἐγένετο*' ([29]), Jean Chrysostome s'applique à expliquer la signification du séisme et ses conséquences morales : Dieu montre non seulement Sa colère, mais aussi Sa clémence, puisque le séisme a permis au peuple de se repentir de ses péchés. Le prêcheur compare alors sa tâche à celle d'un médecin : Dieu a envoyé un séisme comme punition pour les péchés, le prêcheur doit transformer cette punition en un médicament. C'est aussi l'avis de Jean Mauropus ([30]). Le prêcheur doit aider les hommes à se réconcilier avec Dieu et à se repentir de leurs péchés. Car des signes terrifiants et des forces destructives inexplicables démontrent clairement la colère de Dieu.

Néophyte le Reclus nous offre dans son homélie sur les séismes un autre exemple de la recherche d'un bouc émissaire par le peuple ([31]). Il raconte comment l'empereur Léon avait dénoncé la sodomie comme la cause principale de la pluie de cendres du 6 novembre 472. Mais Justinien avait déjà avant lui émis deux Novelles, accusant les pédérastes d'avoir attiré sur la ville la peste et les tremblements de terre ([32]). Comme Néophyte avait été lui-même la victime d'un tremblement de terre, il essaie d'expliquer comment Dieu lui a permis d'échapper à la mort : si Dieu cause le séisme, dit-il, Il le tient toujours en main. Ainsi, s'Il interdit à la terre de toucher à quelqu'un, elle ne peut pas négliger cet ordre et cette personne sera donc sauvée.

A l'occasion du séisme du 23 septembre 1063 Michel Psellos a tenu devant un public encore très ému un discours concernant le problème

(29) JEAN CHRYSOSTOME, *PG*, XLVIII, 1027-1044.

(30) *. Ἰωάννου τοῦ ἁγιωτάτου μητροπολίτου Εὐχαΐτων λόγος εἰς τοὺς ἐκταράσσοντας φόβους καὶ τὰς γινομένας θεοσημείας.* Ed. P. DE LAGARDE, Johannis Euchaitorum metropolitae quae in codice Vaticano 676 supersunt, dans *Abhandlungen des königlichen Gesellschaften*, Göttingen, 28[e] volume (1881), pp. 165-168.

(31) DELEHAYE, *Saints de Chypre*, AB, 26 (1907), pp. 207-212.

(32) JUSTINIEN, Novelle 77 et 141.

de la théodicée ([33]). Il croit pouvoir apaiser la peur du peuple en lui expliquant la cause du phénomène : la nature a perdu son ordre normal, parce que Dieu a voulu montrer Sa colère par le biais du chaos dans la nature. Pour Psellos le monde entier est un livre, où on peut lire la volonté de Dieu et dans lequel le prêcheur doit interpréter les signes. La nature est ordonnée harmonieusement par Dieu, aussi longtemps que l'homme respecte Ses lois. Mais quand il commet des péchés, le désordre prend possession de la nature. L'homme est la cause du tremblement de terre, un avertissement de Dieu pour tenir le fidèle dans le droit chemin. Psellos connaît pourtant aussi la théorie d'Aristote, expliquant les séismes par des mouvements de vent à l'intérieur de la terre. Bien que cette théorie lui semble plausible, il affirme que c'est Dieu qui donne l'ordre aux vents de secouer la terre. La catastrophe ne peut s'expliquer par les seules causes mécaniques ou physiques. La nature est l'instrument de la Volonté divine. Comme dans les sermons liturgiques, Psellos profite aussi du séisme pour éduquer le peuple et il utilise les sciences physiques pour atteindre ce but.

Nous avons déjà remarqué que les historiographes byzantins prêtaient une attention spéciale aux dégâts matériels qu'un séisme causait aux monuments, et surtout aux églises. Lorsque trois fois la coupole de Sainte-Sophie s'est effondrée à cause d'un séisme, les Byzantins croyaient à la fin du monde. Sainte-Sophie était l'œuvre de la coopération entre Dieu, l'empereur et le peuple. Quand quelque chose arrivait à l'église, cela ne pouvait qu'être un signe maléfique. L'église était le symbole du lien entre Dieu et les hommes. Si elle s'écroulait, le lien serait rompu ([34]). L'écroulement de la coupole de l'année 1346 dû à des tremblements de terre successifs depuis le 18 octobre 1343, a donné lieu à deux monodies. La première d'un poète anonyme nous décrit comment tout le peuple prend part au deuil, parce que l'abri et

(33) Éd. P. GAUTIER, *REB*, 36 (1978), pp. 95-151.

(34) La monodie de Psellos sur l'effondrement de Sainte-Sophie est surtout un exercice rhétorique. Le texte se trouve dans les écrits rhétoriques de PROCOPE DE GAZA, *PG*, LXXXVII, 3.237 et aussi *PG*, CXXII, 911. Le texte concerne le séisme du 25 oct. 989 à Constantinople selon P. WUERTHLE, *Die Monodie des Michael Psellos auf den Einsturz der Hagia Sophia*. Paderborn, 1917. Selon P. GAUTIER, *REB*, 36 (1978) p. 96, rem. 51, la monodie concernerait la Sainte-Sophie à Nicée, qui a souffert d'un tremblement de terre en 1065.

l'orgueil des Byzantins s'est effondré ([35]). L'événement n'est pas interprété dans son sens prophétique, alors que Alexis Macrembolitès le fait explicitement dans sa monodie, consacrée aux convictions eschatologiques de son temps. La mauvaise juridiction, les troubles internes et le déclin moral amenaient à croire à la fin des temps. À l'approche de l'année 7000 de l'ère byzantine, le sentiment de fin de siècle avait pris possession des esprits : l'Antéchrist règne sur le monde et Dieu retire Sa main protectrice, par conséquent des catastrophes naturelles ont lieu. Et le plus grand malheur est l'effondrement de la coupole de Sainte-Sophie ([36]). Le séisme est la manifestation du mal sur terre et l'effondrement de la coupole est un signe eschatologique, aggravant la panique populaire.

L'HAGIOGRAPHIE

Les moyens d'expression les plus populaires, les légendes et l'hagiographie, ont également intégré le phénomène dans leurs récits. C'est surtout dans les vies légendaires de saints et de martyrs que se notent des miracles en relation avec des tremblements de terre. Dieu s'y manifeste par l'intermédiaire de séismes pour montrer le pouvoir qu'Il accorde à Ses saints et Ses martyrs. Parfois le tremblement de terre a lieu lors de la torture ou de la mort des martyrs, ou lors de la prière des saints. Le corps ou les reliques de martyrs offraient aux villes menacées par des séismes une protection certaine ([37]).

Le rôle des séismes dans l'hagiographie historique est cependant beaucoup plus réduit. La continuité logique de l'histoire, où un séisme est un phénomène trop important, empêche le miracle de se réaliser. L'intervention directe de Dieu est trop nécessaire pour laisser le saint jouer un rôle actif. Aussi la plupart des récits nous décrivent-ils le saint comme prophète ou visionnaire, prévenant les hommes de la menace

(35) KUMANIECKI, K., Eine unbekannte Monodie auf den Einsturz der Hagia Sophia im Jahre 558, dans *BZ*, 30 (1929-30), pp. 35-43 prétend que Procope en est l'auteur et qu'elle concerne l'effondrement du 7 mai 588. Stavros KOUROUSIS, *Αἱ ἀντιλήψεις περὶ τῶν ἐσχάτων τοῦ κόσμου*, dans *EEBS*, 37 (1969-70), pp. 211-250, l'attribue à Nicéphore Grégoras. Cet auteur édite aussi le texte de la monodie d'Alexis Macrembolitès.

(36) A. MACR., l. 49 : «*Τοῦτο ὁ κολοφὼν τῶν κακῶν, τοῦτο τῆς τοῦ θεοῦ ἐγκαταλείψεως καὶ τῆς τοῦ κόσμου συντελείας ἐναργὲς τεκμήριον*».

(37) Cf. les références nombreuses chez HERMANN, Erdbeben. *RAC*, V, 1101.

d'un séisme. Un premier exemple nous vient de la vie anonyme de Syméon le Stylite ([38]). Déjà dans son enfance il avait été sauvé miraculeusement d'un séisme à Antioche les 29 et 30 mai 526. Deux fois aussi il put prévenir la ville de l'imminence d'un séisme, celui de 551 et celui de 557. Quand la ville subit les secousses du tremblement de terre en 551, les astrologues prédisaient qu'elle serait complètement détruite. Syméon cependant, inspiré par une vision divine, assure les habitants que Dieu sauvera la ville. Le pouvoir du saint prévaut donc sur celui des astrologues, l'inspiration divine vainc les calculs spéculatifs des scientifiques, bien qu'il faille remarquer que le saint parvient seulement à prévoir la fin du séisme. Le récit du deuxième séisme nous révèle la foi dans la prière chez les Byzantins. La mère de Syméon avait demandé à son fils d'aider les citoyens dans le danger. C'est alors qu'il apprit au peuple un tropaire, reçu de Dieu. Lorsque la masse commença à chanter ce tropaire, le tremblement de terre s'arrêta ([39]).

On connaît aussi l'exemple de saint Démétrius qui défendit tout seul les remparts de Thessalonique, menacée par un séisme, quand les Sklavènes arrivaient déjà pour piller ([40]).

Si le thème du séisme est traité avec beaucoup de prudence dans l'hagiographie historique, on l'emploie beaucoup plus facilement dans les débats politiques ([41]). Le cas le plus frappant se trouve dans la polémique entre le patriarche Ignace et Photius. Les partisans de chaque partie ont utilisé les tremblements de terre, survenus en ces

(38) *BHG*, 1689. VAN DE VEN, *Vie de Saint Syméon Stylite le jeune*, p. 7, 78, 104-107.

(39) Comparez ce récit avec la vie copte de Denys l'Aréopagite. PEETERS, P., La vision de Denys l'Aréopagite à Héliopolis. *AB*, 29 (1910), p. 302 ou Jean MOSCHOS dans son *Pré spirituel*, *PG*, LXXXVII, 2905 C. Intéressant est aussi le récit fantastique des piliers écroulés dans la vie de S. Syméon le fou de Léontios de Néapolis. *BHG*, 1677. RYDEN, L. et FESTUGIÈRE, A. J., *Vie de Syméon le fou et vie de Jean de Chypre*. Institut français d'archéologie à Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique, XCV, Paris, 1974, p. 150.

(40) *BHG*, 520. LEMERLE, P., *Miracles de S. Démétrius*, II, 3, pp. 217-220. Ce n'est que dans la vie de Nicon le Métanoïte qu'il est raconté comment Dieu décide d'épargner la ville de Lacédémone grâce aux prières du Saint. *BHG*, 1366. LAMBROS in *Νέος Ἑλληνομνήμων*, 3 (1906), pp. 202-3.

(41) Cf. les Discours de Libanius sur l'empereur Julien, spéc. or. 17 et 18. La terre tremble pour manifester son deuil à l'occasion de la mort de Julien.

temps à Constantinople, pour condamner l'adversaire grâce à ce signe divin. Dans la vie d'Ignace de Nicétas le Paphlagonien, Photius est accusé d'avoir attiré le séisme sur Constantinople en août 861 ([42]). Dans le pamphlet contre Photius, transmis dans l'œuvre de Syméon Magistros, on reproche au patriarche toute une série de méfaits, qui font de lui l'image de l'antéchrist ([43]). Les auteurs l'interprètent comme un signe de mécontentement de Dieu, qui semblerait donc s'intéresser vivement à la succession hiérarchique dans Son Église. Au contraire Grégoire d'Amasie, un ami de Photius, interprétait le séisme du 9 janvier 869 comme une critique du futur synode, qui devait condamner Photius le 28 février 870. Le patriarche refuse cependant dans sa réponse ([44]) d'admettre un rapport direct entre les deux événements, bien qu'il laisse entendre que cela pourrait être un signe du mécontentement de Dieu envers les méfaits d'Ignace et de ses partisans. La seconde lettre nous laisse entrevoir un peu plus les réactions psychologiques de cet érudit byzantin. Il rend grâce à Dieu pour l'avoir sauvé de la catastrophe, mais surtout pour lui avoir épargné la tâche de l'homme d'état, qui oblige à montrer de la pitié pour les malheurs de ses frères. Il se sent plutôt attiré par l'idée stoïcienne qui permet à l'homme de se retirer du monde et de rester indifférent aux malheurs d'autrui. Ici n'interviennent plus les dogmes chrétiens ni les idées moralisatrices : l'homme apparaît comme un être égoïste qui se défend et ne considère que ses propres malheurs. Ainsi se dévoile probablement un aspect réel de la réaction du peuple, qui ne s'exprime dans aucun autre genre littéraire : l'homme retrouve dans les situations catastrophiques ses instincts les plus primitifs : la sauvegarde de sa vie et l'indifférence envers le sort d'autrui se sont certainement manifestées lors d'un tremblement de terre.

Les traités de météorologie et les seismologia

Pour comprendre le phénomène des séismes, les Byzantins ne se référaient pas seulement à la Bible. Ils connaissaient aussi très bien les

(42) Nicétas Paphlagon, *PG*, CV, 525.

(43) *Le Photius du Pseudo-Syméon Magistros*, *RESE*, 9 (1971), pp. 397-404. *CB*, 673. Cf. aussi Michel le Syncelle, Mansi, XVI, pp. 292-293.

(44) Photius, *ep.* 111 et 112. *PG*, CV, 873-876. Balettas, pp. 433-434.

écrits scientifiques d'Aristote ([45]), qui expliquait les tremblements de terre par les mouvements des vents à l'intérieur de la terre ([46]). À travers les siècles la pensée byzantine a témoigné d'une lutte constante entre la théorie scientifique et le dogme chrétien. On décèle peu d'originalité ou d'invention dans la recherche empirique. L'autorité du Stagirite entravait ce genre d'expérience, et qui plus est, il semblait exister une certaine résistance à une explication rationnelle ([47]). Alors que les premières polémiques concernent la définition de la cause des tremblements de terre, il se forme progressivement un compromis entre la théorie mécanique d'Aristote et les idées chrétiennes concernant l'intervention de Dieu dans le monde : Dieu est la cause des tremblements de terre, mais les vents sont la cause directe ([48]). Bien que ce compromis permît à la science de continuer la recherche empirique sur les causes des tremblements de terre, ce développement ne s'est pas produit, parce qu'il n'existait plus aucun intérêt pour cette question. À partir du douzième siècle on tourna plutôt son attention vers l'interprétation du signe, que devait sûrement comporter une telle secousse naturelle. Si Dieu faisait trembler la terre, Il devait avoir une raison. Ainsi la science se rattachait à l'homilétique. Déjà dans la monodie de Michel Psellos on a pu constater l'emploi de la science pour expliquer le phénomène du séisme et pour l'interpréter.

Cet art d'interpréter les signes de la nature se rattachait d'ailleurs à une ancienne tradition. L'astrologie et l'art de la prédiction et de l'interprétation des signes s'étaient répandus largement dans l'antiquité ([49]). Même l'empereur Manuel I Comnène approuvait l'usage de ces livres, où l'homme d'état pouvait trouver une certaine connais-

(45) La théorie d'Aristote est surtout connue par l'intermédiaire des commentaires de l'antiquité tardive d'Alexandrie d'Aphrodisias, d'Olympiodore d'Alexandre et de Jean Philopon. Cf. CHATELAIN Louis, Théories d'auteurs anciens sur les tremblements de terre, dans *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire.* École française de Rome Ant., 29 (1909), pp. 87-101.

(46) ARISTOTE, *Météorologique*, II, 8.

(47) Cet aspect a été profondément étudié par G. DAGRON, Quand la terre tremble, dans Travaux et Mémoires. Mélanges Paul Lemerle, 8 (1981), pp. 87-103.

(48) Cf. MICHEL PSELLOS, *De omnifaria doctrina*, 164, éd. WESTERINK, p. 83.

(49) En Égypte par exemple circulait encore au temps de Claudien un seismologion copte. Cf. TILL, W., Ein koptische Bauernpraktik, dans *Mitteilungen des Deutschen Instituts in Kairo*, 6 (1936), pp. 133-5.

sance utile ([50]). Ces seismologia byzantins comportaient des schémas d'interprétation pratiques, qui se trouvaient aussi dans la bibliographie de l'empereur ([51]). Il existait deux genres de calendriers seismologiques. Les uns prédisent un avenir favorable ou défavorable selon la position du soleil dans les signes zodiaques, quand le tremblement de terre a lieu ([52]). Les prophéties concernent toute la gamme des activités humaines : la succession impériale, les guerres, les révoltes, les épidémies, la vie agricole, etc. Les autres utilisent le procédé de la *προσημείωσις*. À l'aide de la position des planètes dans les zones zodiacales, des aspects de la lune et du soleil, des éclipses, ... on indiquait les moments où les tremblements de terre étaient susceptibles d'avoir lieu.

L'influence de ces livres est prouvée par l'importance que certains auteurs y attachent. Ainsi Nicétas Choniate s'étonnait que la prise de Constantinople par les Latins en 1204 n'eût pas été annoncée par un signe ([53]). Souvent on note comment les protagonistes historiques sont encouragés ou découragés par l'avertissement des séismes ([54]). Au cours de l'histoire byzantine on n'a en fait jamais cessé d'attribuer aux séismes un pouvoir prophétique. La piété chrétienne y voyait un signe de la colère de Dieu, la superstition populaire une annonce de bonheur ou de malheur dans sa propre vie ou dans la société.

(50) NICÉTAS CHONIATE, 126 ; 220, 5 ; 286-288. *CCAG*, V, 1, pp. 108-125. Cf. PINGREE, The horoscope of Constantinople, Πρίσματα. *Festschrift für Willy Hortner*, Wiesbaden, 1877, p. 306 et 311.

(51) CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *De Caeremoniis*, I, p. 407, 7-15. JEAN LYDUS, *CCAG*, I, p. 605. *CCAG*, IV, p. 5. *CCAG*, VII, pp. 167-171. *CCAG*, X, pp. 132-135. L'écrit le plus important est le *Carmen Hermeticum sive Orphicum de terrae motibus*, *CCAG*, VII, pp. 167-171.

(52) Par exemple le calendrier de Vicellius, repris par Lydus dans son *περὶ διοσημειῶν*.

(53) NICÉTAS CHONIATE, 755 : *ἐπὶ δὲ τοῖς συμβᾶσι πᾶσι τῇ βασιλίδι οὐδὲν σημεῖον ὑψόθεν ἢ καὶ γῆθεν ἐκφανθὲν ἔγνωσται.*

(54) Le 5 mai 824 un séisme est signe de défaite : GÉNÉSIUS , p. 45 : «*σεισμὸς σφοδρὸς (...) ὃ τοῖς σεισμοσκόποις σημεῖον ἥττης*». Selon Michel Critoboule des séismes et autres phénomènes naturels décourageaient les défenseurs de la ville dans les dernières heures de l'empire byzantin. MICHEL CRITOBOULE, *FHG*, V, p. 68 (1452-1453).

CONCLUSION

Le séisme a reçu dans les divers genres littéraires des aspects multiples : il est signe prophétique d'événements futurs et conséquence d'une cause déterminée. Il exige une exégèse du sens religieux et moral. Il est un phénomène météorologique avec une influence concrète sur la vie et le bien-être de l'homme. Et il est aussi un événement, qui joue un rôle dans l'évolution de l'histoire. C'est dans l'interaction de ces significations que se situe la possibilité de variations dans les textes littéraires. Grâce à cette diversité les auteurs ont pu jouer habilement du phénomène en combinant différents aspects dans un texte. Il n'y a aucune originalité dans les idées promulguées, l'intérêt se situe dans les combinaisons et les approches diverses des aspects du séisme.

L'homme byzantin a essayé dans ses rencontres multiples avec le phénomène du tremblement de terre de lui donner un sens, de l'insérer dans sa vision du monde. Pour aboutir à ce but, il s'est tourné vers les racines de sa civilisation. Dans la tradition antique il a trouvé une explication scientifique auprès d'Aristote : le séisme était le résultat d'un processus causal, physique, soumis au hasard et donc hors de la portée de l'homme. Le christianisme lui offrait tout un lot de textes bibliques, où le séisme était la manifestation de la colère de Dieu envers le pécheur. Il était donc possible à l'homme de tempérer Sa colère, s'il se repentait de ses péchés. Il était aussi l'héritier de la tradition orientale de la prédiction et de l'interprétation des signes.

Quand un séisme avait lieu, la première réaction de l'homme byzantin était d'implorer Dieu. Pieux et dévot, il voyait dans le désastre l'intervention directe de Dieu et il croyait aussi à Son pouvoir d'arrêter la catastrophe, s'il se montrait repentant. Il se sentait tout de suite coupable et cherchait à se déculpabiliser en cherchant un bouc émissaire quelconque. Grâce à la peur profonde de la justice de Dieu, sa piété s'accroissait immédiatement et sa foi se purifiait. On ne peut douter de la véracité et de l'honnêteté de cette foi. Il était impossible que le Byzantin priât superficiellement, sans émotion réelle : Dieu règne sur le monde et il n'existe pas d'autre explication pour le déroulement de la vie terrestre.

L'homme byzantin attachait aussi un pouvoir prophétique au séisme. Le phénomène ne reçoit son sens qu'à l'instant où il est interprété comme un signe. Il indique la colère de Dieu et avertit les

hommes de punitions plus graves s'ils ne se repentent pas. Ou encore il indique ce que l'avenir apportera. Le désir psychologique de connaître le sens des choses n'est pas satisfait complètement en désignant les causes, naturelles ou transcendentales. La gravité et l'inéluctabilité du désastre imposent la reconnaissance du signe.

Il est cependant difficile de pénétrer les pensées et les sentiments véritables du Byzantin, à cause de la nature même des sources. Les auteurs utilisaient toujours le phénomène à des fins morales. Les descriptions de la réaction populaire sont par conséquent toutes du même genre et sans nuances. Il est seulement possible d'enregistrer les réactions du peuple, d'étudier les interprétations des auteurs et enfin de déceler la mentalité byzantine à partir de l'interaction entre le peuple et les auteurs, sans pouvoir prouver l'exactitude de ces conclusions.

Gand. Frank VERCLEYEN.

NOTES ET INFORMATIONS

NICHOLAS MYSTICUS ON ROMAN HISTORY

Nicholas I Mysticus, patriarch of Constantinople 901-907 and 912-925, is rarely if ever cited as a source for late Roman or early Byzantine history ; he is, for easy instance, omitted from the registers of authorities assembled by Bury and Jones for their histories as well as from that of *The Prosopography of the Later Roman Empire.* In point of fact, there are a few items of interest in his Letters, a collection made accessible in recent years in the splendid edition and translation of Jenkins and Westerink ([1]), which deserve a look ([2]).

In *Ep.*, 5, 131-43, written in 913, Nicholas seeks to deflect Symeon the Bulgarian king from an intended attack upon Byzantium by reminding him of the "old story" in which the "notoriously bloodthirsty" Persian king Chosroes, hearing that Arcadius had died leaving the Eastern throne to his three years old son Theodosius II, sent an embassy to Constantinople with the news that he was not only renouncing the present war but was taking the infant Theodosius under his protection and would personally attack any enemy who threatened him.

Almost everything in this tale is wrong, a salutary reminder of how careful we have to be in using Byzantine versions of what was to them ancient history. When Arcadius died in 408, Théodosius was seven years old, not three, having been born on April 10, 401. A crass error by Nicholas ? Or should we emend *τριετεῖ* to *ἑπτετεῖ*? Or has Nicholas made a double muddle, confusing 408 with 402, on January 10 of which year Theodosius was crowned Augustus by Arcadius, still getting the child's age wrong ? Worse, Chosroes is not the Persian king in this old story ; he is an egregious

(1) R. J. H. JENKINS & L. G. WESTERINK (Dumbarton Oaks, Washington D.C., 1973) ; one would gladly have exchanged their summaries of the letters' contents for some historical commentary.

(2) In what follows, references are by letter and line nos. in Jenkins-Westerink.

error for Yazdgard I. Nicholas was presumably confusing the similar story in which king Cavadh requested Justin I to adopt the young Chosroes. The embassy allegedly sent by Chosroes to Constantinople in 408 may be a confusion with the Byzantine one sent to Persia (this being traditional diplomatic courtesy) to announce the accession of a new emperor. Likewise, Chosroes' championing of Theodosius is based on the promise of Yazdgard that the enemies of the young emperor would have to reckon with him.

There is (happily) no need here to add to the mountain of literature on the authenticity or otherwise of the Arcadius story, save to observe that none of the best modern discussions ([3]) adduce Nicholas, to notice the popularity of the anecdote (in one form or another) in the tenth century ([4]), and to wonder if Nicholas' version might in any way assist the old notion of Haury ([5]) that Arcadius apointed Yazdgard guardian of Theodosius in 402 on his crowning, which would go some way towards reconciling Nicholas' three years old with a genuine chronology.

Ep., 20, 94-126, again to Symeon (in 921), again seeks to persuade the Bulgarian monarch by means of an anecdote from the past. There is the same insistence upon the familiarity of the tale – Nicholas apologises to Symeon for telling him something he must already know from his own study of ancient history ([6]) – and Arcadius is again featured ([7]).

The hero of this drama is John Chrysostom, the villain Gainas the Gothic rebel of 399-400 ([8]). Gainas' murderous advance being undeterred by Arcadius' embassies, John Chrysostom in spite of general derision went to

(3) J. B. BURY, *History of the Later Roman Empire* (New York, 1958 repr.), 2, 2-3 ; Averil CAMERON, Agathias on the Sassanians, in *DOP*, 23-4 (1969/70), 149, with her subsequent remarks in *Procopius* (Berkeley and Los Angeles, 1985), 163-4 ; K. HOLUM, *Theodosian Empresses* (Berkeley and Los Angeles, 1982), 87.

(4) Cameron and Holum cite no one for it from Theophanes to Cedrenus and Zonaras.

(5) J. HAURY, *Zur Beurteilung des Geschichtschreibers Procopius von Caesarea* (Munich, 1897), 21, scouted by BURY, *loc. cit.*

(6) This may, of course, be tactful flattery on Nicholas' part, although Symeon had enjoyed a Greek education at Constantinople, since (as we shall see) the story was not at all common.

(7) So far as I can see, an impression confirmed by the index of Jenkins-Westerink, Arcadius and Theodosius II are the only two late Roman/early Byzantine emperors ever mentioned by Nicholas.

(8) It is here sufficient to refer to the account of Gainas' career in *PLRE*, 1, 379-80.

Gainas of his own accord and with a judicious mixture of moral homilies and gifts persuaded him to abandon his revolt and return home.

Nicholas has again provided a version that is largely at odds with the earlier and best sources ([9]). At first blush, it might look like a confusion with the episode in which Chrysostom refuses Gainas' demand for a church to be given over for Arian use ([10]). However, there *are* two accounts crediting Chrysostom with an embassy to Gainas, namely Theodoret ([11]) and George of Alexandria's Life of John Chrysostom ([12]), a work commented on by Photius, *Bibl.*, cod. 96, who singles out both of his confrontations with Gainas. Here would appear to be Nicholas' sources, albeit there are no especially striking linguistic concordances between the three versions. However, Nicholas has one significantly different detail. Both Theodoret and George say Chrysostom's embassy to Gainas was approved by all, whereas Nicholas claims that he persisted in a plan that was *γελώμενον τοῖς πολλοῖς*. Given that Nicholas repeats this contention, it is not likely that he has miscopied or misremembered his source. Rather is he unscrupulously adapting the details to fit his own circumstances and policy. Nicholas' consistent efforts to reach an accommodation with Symeon were not popular with everyone in Constantinople ([13]), and he is concerned to vindicate his own policy with a suitable *exemplum* from the past. On this reckoning, the passage is important as another manifestation of Byzantine writers adopting and adapting the past to suit the purposes of the present ([14]). A subsidiary factor in Nicholas' choice of anecdote may have been to provide a reason for Gainas' abandonment of Constantinople (an action that Bury for one found hard to explain) that was both Christian and rational, an alternative both to pious tales of miracles and the pagan accounts of Eunapius and Zosimus

(9) SOCRATES, SOZOMEN, ZOSIMUS, etc. – all itemised in *PLRE* and the standard accounts such as that of Bury.

(10) *E.g.*, SOCRATES, 6. 5. 8, SOZOMEN, 8. 4. 6-10.

(11) *HE*, 5. 33, wrongly claimed by T. E. GREGORY, *Vox Populi* (Columbus, Ohio, 1979), 73, n. 61, to be "the only mention".

(12) MIGNE, *PG*, 114. 117A-D.

(13) See in general S. RUNCIMAN, *The Emperor Romanus Lecapenus and his Reign* (Cambridge, 1963); R. BROWNING, *Byzantium and Bulgaria* (London, 1975), 61-7; further bibliography in Jenkins-Westerink, 524.

(14) On the need to recognise this phenomenon as a way of (in his words) penetrating the façade and cracking the code, see the many important books and articles of Alexander Kazhdan, *e.g.*, *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries* (Cambridge, 1984), VIII.

which had Gainas suffering from real or feigned physical and mental fatigue ([15]).

A third item is instructive for Nicholas's methods. *Ep.*, 156, 26-39, written in 922 to Romanus I, urges that emperor to bear the loss of his wife Theodora with christian fortitude, enhancing the message with three *exempla* from the past. It is notable that all have to do with the loss of sons, not wives ! Is Nicholas passing some sort of veiled comment ? The first example is biblical, invoking David, with Nicholas rightly (and mercifully !) telling Romanus that this is too familiar to require elaboration. His second choice is the general Aemilius Paulus from the Roman Republic, two of whose sons, respectively fourteen and twelve, died five days before and three days after his triumph in 167 B.C. Nicholas implies that this was not a common story in his day, furnishing Romanus as he does with the name of Aemilius. The unacknowledged ([16]) source is, of course, Plutarch, *Aem. Paul.*, 35-6, but Nicholas has christianised the moral of the story. Whereas Aemilius in Plutarch accepts his loss as due to Tyche, accepting it as a suitable if cruel nemesis for his own military glory, Nicholas changes Fortune to God, making Aemilius thank God for his temporary boon of sons and complacently accept the divine decision to take them back in death.

The third example, in Nicholas' words, is "a man of note among the Hellenes", who, on hearing of the death of his son, showed no grief but simply remarked to the messengers, "I knew that he I begat was mortal". The hero of his anecdote, here anonymous, was actually Anaxagoras. Whether Nicholas himself knew this or not may depend on where he had read the tale. Alternatively, he may give no name because he could not remember to which particular Greek it properly applied, for Diogenes Laertius reports that the same story was told of Solon and Xenophon. Although Anaxagoras had some late Byzantine currency ([17]), he was hardly a name to conjure with in Nicholas' time. Jenkins-Westerink refer to Diels-Kranz A1. 13, A33, where the story is cited from Galen. It also occurs in Diogenes Laertius 2. 13, albeit

(15) Cf. R. T. Ridley's note on Zosimus, 5. 19 in his translation and commentary (Sydney, 1982), 212 ; J. BREGMAN, *Synesius of Cyrene* (Berkeley & Los Angeles), 51.

(16) Duly pointed out by Jenkins-Westerink. Likewise, when echoing Demostenes, Homer, Plato and Themistius, the only other secular authors detected by Jenkins-Westerink, Nicholas never mentions them by name.

(17) *E.g.*, he appears in *Timarion*, 43 ; cf. his inclusion in Dante's circle of philosophers, *Inf.*, 4. 130 f.

there Anaxagoras is given more than one son. Nicholas' singular child is in accord with Galen's version ; the language of the punchline in all three is pretty well identical.

In general conclusion, apart from the modest and precise dividends registered above, these items serve usefully to remind classicists of the light that Byzantine texts may throw on their authors, and Byzantinists of how their sources may either confuse the past or skilfully manipulate it to comment on the present.

The University of Calgary (Canada). Barry BALDWIN.

HORISMOS DU DESPOTE DÈMÈTRIOS PALÉOLOGUE, UN ACTE DU COUVENT DIONYSIOU DU MONT ATHOS

Quand, il y a peu, j'ai visité le couvent de Dionysiou, au Mont Athos, pour mettre en ordre les *σπαράγματα* en parchemin de la Bibliothèque, parmi quelques feuilles, que le moine Syméon avait entretemps réunies, j'ai trouvé trois petits fragments de papier écrits qui, d'abord, ont attiré mon attention (1). Après les avoir réunis les uns aux autres j'ai constaté qu'il s'agissait de la partie inférieure (la fin) d'un acte signé par Dèmètrios Paléologue (*Δημήτριος Δεσπότης ὁ Παλαιολόγος*).

J'ai facilement trouvé aux archives du couvent un acte mutilé à la partie inférieure où on avait déchiré les *σπαράγματα* que nous avions en mains. L'acte ne présente que l'Horismos que P. Nikolopoulos et N. Oikonomidès ont décrit (2) ; l'Horismos, mutilé à la fin certainement (sans date et sans le nom de l'auteur), a été publié un peu plus tard par N. Oikonomidès (3). Les fragments, que j'ai trouvés, ont été collés au fragment déjà édité et ensuite l'Horismos a été déposé à sa place aux archives (4).

Je publie ci-après la fin du texte avec la signature de l'auteur (tout ce qui n'était pas publié par N. Oikonomidès) en observant les règles de l'édition

(1) J'ai déjà rangé dans des dossiers les feuilles en parchemin qui proviennent probablement des mêmes mss., de cette manière certains *σπαράγματα* de mss. ont été composés, et aussi j'ai rangé par siècles les feuilles isolées en parchemin ; il reste le travail ingrat, mais indispensable, qui consiste à rattacher des feuilles isolées en parchemin principalement avec les mss. en parchemin de la Bibliothèque et à les reconstituer si possible.

(2) P. NIKOLOPOULOS-N. OIKONOMIDÈS, *Ἱερὰ μονὴ Διονυσίου. Κατάλογος τοῦ ἀρχείου, Σύμμεικτα*, 1 (1966), pp. 264-265 (acte n° 11).

(3) N. OIKONOMIDÈS, *Actes de Dionysiou* (*Archives de l'Athos*, IV), Paris, 1968, pp. 157-159 (où figure la bibliographie de l'acte).

(4) Pour les archives du couvent et pour le classement des actes avec un plan cf. P. NIKOLOPOULOS-N. OIKONOMIDÈS, *loc. cit.*, pp. 259-260 (les actes ne sont plus dans les dossiers, comme ils ont été rangés par P. Nikolopoulos et N. Oikonomidès, mais ils sont placés dans des tiroirs plats, entre de minces feuilles de papier).

des actes du Mont Athos ([5]). Il faut dire (pour la description) que, après la restauration, l'acte a les dimensions 202 × 290 mm et que pour la signature du despote on avait utilisé de l'encre rouge ; il s'agit certainement d'un acte original ([6]).

//[11] καὶ νενομισμένας αὐτῶν δόσεις, ὅσαι καὶ οἵαι εἰσί, παρὰ μηδενὸς εὑρήσκουσα ὑπὲρ τούτων τὴν [τυ]χοῦσαν διενόχλη(σιν) //[12] καὶ ἐπείρειαν, μήτε παρὰ τῶν [κατὰ] καιροὺς κεφαλάδων τοῦ νησίου, μήτε παρ' ἄλλου τινὸς τῶν τ[οῦ δημο]σίου. Καὶ διασφάλ(ειαν) //[13] τῶ, εἰρημένων ἐγένετο [ὁ] παρὼν ἐνυπόγραφος ὁρισμὸς τῆς βασιλείας μου πρ[ὸς τὴν] εἰρημένην σεβασμίαν //[14] μονὴν τοῦ κῦρ Διονυσίου [καὶ ἐπεδ]ώθει αὕτη κατὰ μῆνα νοέμβριον τῆς ἐνισταμένης IB' (ἰνδικτιῶνος). //[15] + ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΔΕΣΠΟΤΗΣ Ο ΠΑΛΑΙΟΛΟΓΟΣ.

L'étude des cinq dernières lignes nous apprend que :

a. L'auteur de l'Horismos est le despote Dèmètrios Paléologue comme l'avait supposé aussi N. Oikonomidès en le préférant aux empereurs Jean VIII et Constantin XI ([7]).

b. L'Horismos a été publié en novembre *τῆς ἐνισταμένης IB' ἰνδικτιῶνος* et alors que le gouverneur de Lemnos était Dèmètrios Paléologue, ce qui fut le cas pendant les années 1428/29-1437, 1445-1449 et 1460-1464 ([8]). Comme douzième indiction pendant les années où Dèmètrios Paléologue était despote de Lemnos nous avons donc 1434, 1449 et 1464 ([9]). Si l'on admet les raisons qu'invoque N. Oikonomidès pour dater notre document des années 1460-1464, alors il est probable que la date de publication de l'acte soit novembre 1464.

Kavala (Grèce). Georges K. PAPAZOGLOU.

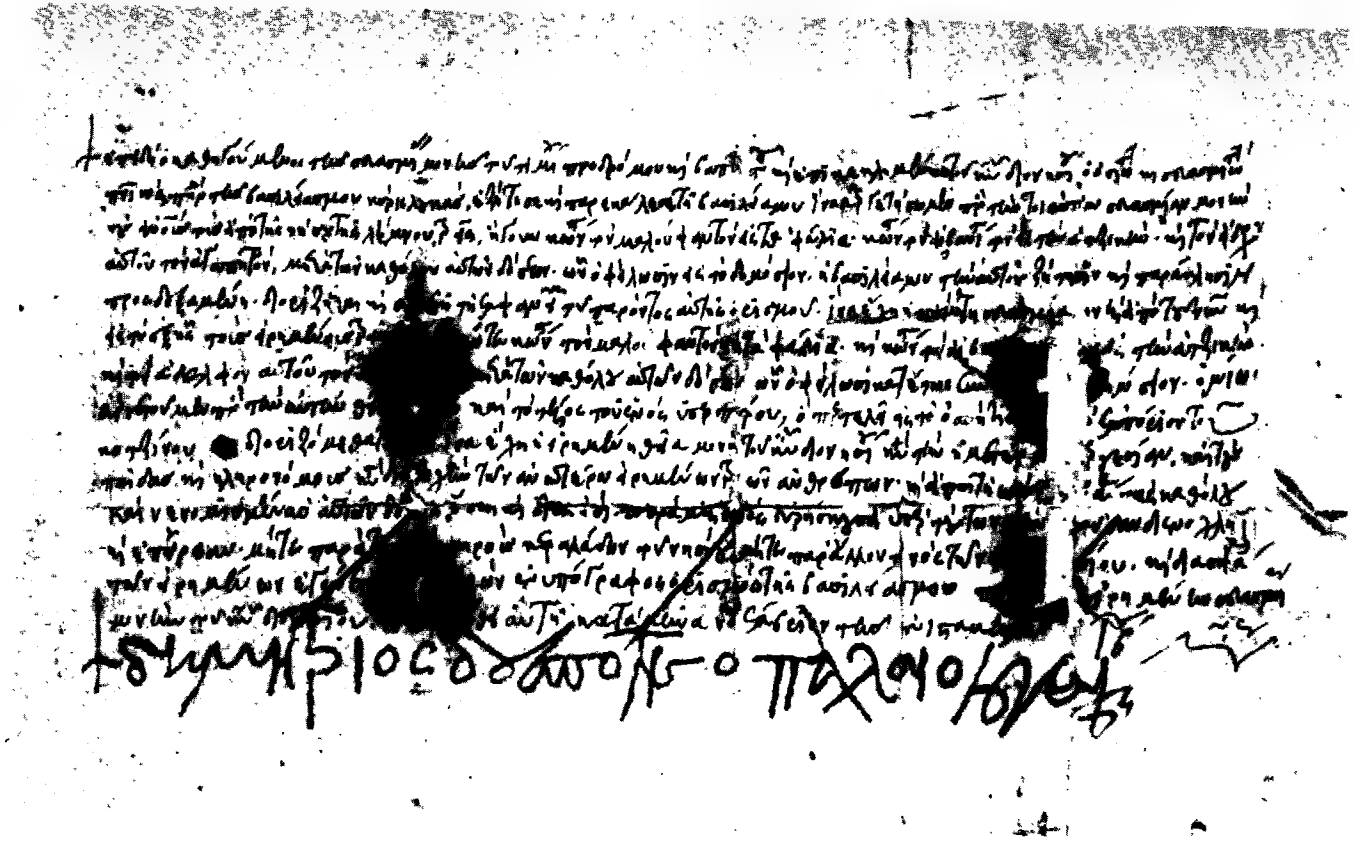
(5) N. OIKONOMIDÈS, *loc. cit.*, p. 29.

(6) Cf. description de l'acte, P. NIKOLOPOULOS-N. OIKONOMIDÈS, *loc. cit.*, et N. OIKONOMIDÈS, *loc. cit.*

(7) P. NIKOLOPOULOS-N. OIKONOMIDÈS, *loc. cit.*, p. 265, et N. OIKONOMIDÈS, *loc. cit.*, pp. 157-158.

(8) N. OIKONOMIDÈS, *loc. cit.*, p. 158.

(9) V. GRUMEL, *La chronologie*, Paris, 1958, p. 263.



L'Horismos après la restauration.

NACHLESE ZUM „NOVUM AUCTARIUM BHG"

Im Zeitraum etwa ab Mitte des 19. bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts erlebten die byzantinischen Studien in Rußland ihren Höhepunkt unter anderem auf dem Gebiet der Hagiographie ; hier seien nur solche Namen wie V. V. Latyšev, V. G. Vasil'evskij, P. V. Nikitin, Chr. M. Loparev, I. V. Pomjalovskij sowie A. I. Papadopulos-Kerameus genannt. Die Erträge dieser denkwürdigen, dann erloschenen Tradition sind in der nun seit mehreren Jahrzehnten von P. François Halkin redigierten *Bibliotheca Hagiographica Graeca* mit vorbildlicher Akribie berücksichtigt worden ([1]). So nimmt es nicht wunder, daß selbst an entlegenen Orten erschienene russischsprachige Editionen oder sonstige relevante Abhandlungen in den meisten Fällen ihre Aufnahme in dieses unverzichtbare Nachschlagewerk erfahren haben. Im folgenden sollen wenige, am Wege gefundene Ergänzungen aus dem Bereich von *Rossica* in einer Reihe von Randgelossen zusammengefaßt werden.

Antonius Kiovensis (BHG 2034-34b ; ebd. auch als *Esphigmenita* bezeichnet ; ferner *Auctarium*, p. 193 ; *Novum Auctarium*, p. 219) : Antonij Pečerskij († 1073), der eigentliche Gründer des Höhlenklosters zu Kiev, hat einer einheimischen Tradition zufolge seine Mönchsweihe auf dem Heiligen Berge empfangen. In den erhaltenen Textzeugnissen darüber wird jedoch jenes Kloster, in dem die Weihe vollzogen worden sein soll, nicht namentlich erwähnt ([2]). Auf der anderen Seite befanden sich einst gewisse Schriftstücke

(1) F. HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, I-III, [3]Bruxelles, 1957 (*Subsidia Hagiographica*, 8a) ; ID., *Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae*, Bruxelles, 1969 (*Subsidia Hagiographica*, 47) ; ID., *Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae*, Bruxelles, 1984 (*Subsidia Hagiographica*, 65).

(2) Die Hypothese von M. D. PRISELKOV, *Očerki po cerkovno-političeskoj istorii Kievskoj Rusi X-XII vekov* (*Skizzen zur kirchenpolitischen Geschichte der Kiever Rus' im 10.-12. Jh.*), St. Petersburg, 1913 (Nachdruck The Hague, 1966), S. 268 ; vgl. auch M. D. PRISELKOV, *Afon v načal'noj istorii Kievo-Pečerskogo monastyrja* (*Der Athos in der Frühgeschichte der Kiever Höhlenklosters*), *Izvestija Otdelenija Russkogo Jazyka i Slovesnosti Imperatorskoj Akademii Nauk*, 17/3, 1912, S. 195, der Name des fraglichen Athos-Klosters könnte ursprünglich in der bereits früh verlorengegangenen altrussischen Vita des Antonij genannt gewesen sein, erscheint nicht zwingend. Zu den Ansätzen von M. D. Priselkov vgl. auch V. MOŠIN, *Russkie na*

sowie mündliche Erzählungen in Umlauf, denen zu entnehmen war, es habe sich um Esphigmenu gehandelt. Derartige Berichte dürften allerdings wohl erst in den 40er Jahren des vorigen Jahrhunderts aufgetaucht sein ([3]). Hierzu bemerkt E. E. Golubinskij, einer der bedeutendsten russischen Kirchenhistoriker, daß zu dem Zeitpunkt seines Athos-Aufenthaltes (vom 25. Juli bis 12. August 1873) ([4]) der Verfasser der betreffenden Schriften noch am Leben gewesen sein soll ([5]). Diese Frage verdiente m. E. einer Revision, selbst wenn die besagte *Vita*, wie vermutet, am ehesten unter den späten und sekundären hagiographischen Erzeugnissen anzusiedeln wäre ([6]). Darüber hinaus mag diese Episode insgesamt für die Charakteristik der zeitgenössischen griechisch-russischen Beziehungen von Interesse sein ([7]). Im übrigen sei ange-

Afone i russko-vizantijskie otnošenija v XI-XII vv. (*Die Russen auf dem Athos und die russisch-byzantinischen Beziehungen im 11.-12. Jh.*). in *Byzantinoslavica*, 9, 1947-48, 60-61.

(3) Man pflegte den Pilgern sogar eine angeblich von Antonij selbst bewohnte Höhle in halbstündiger Entfernung vom dem Klöster vorzuführen ; vgl. A. N. MURAV'EV, *Pis'ma s Vostoka v 1849-50 godach* (*Briefe aus dem Osten in den Jahren 1849-50*), Bd. I, St. Petersburg, 1851, 208-214 (Brief 10) ; V. I. GRIGOROVIČ, *Očerk putešestvija po Evropejskoj Turcii* (*Skizze einer Reise durch die Europäische Türkei*), [2]Moskau, 1877 (Nachdruck Sofia, 1978), S. 50 ; erwähnt auch in : Mitropolit MAKARIJ (Bulgakov), *Istorija Russkoj Cerkvi* (*Geschichte der russischen Kirche*), Bd. II, [3]St. Petersburg, 1889 (Nachdruck Düsseldorf-The Hague, 1968), S. 40. In den frühen Beschreibungen des Heiligen Berges (vgl., e.g., Th. G. STAVROU-P. R. WEISENSEL, *Russian Travelers to the Christian East from the Twelfth to the Twentieth Century*, Columbus, 1986 ; s. hierzu F. B. POLJAKOV, *Welt der Slaven*, 32/1, 1987, 219-224) scheint dieses Detail auszubleiben.

(4) Angabe nach E. E. GOLUBINSKIJ, *Vospominanija* (*Erinnerungen*), Kostroma, 1923, S. 49.

(5) E. E. GOLUBINSKIJ, *Istorija Russkoj Cerkvi* (*Geschichte der russischen Kirche*), Bd. I, 2, [2]Moskau, 1904 (Nachdruck (Rom), o.J.), S. 570-571 ; ferner ist in erster Linie J. LEFORT, *Actes d'Esphigménou*, Paris, 1973 (Archives de l'Athos, VI), 16-17, heranzuziehen.

(6) Als Quelle der von C. Doukakēs (vgl. BHG, *loc. cit.*) veröffentlichten Vita des Antonij gibt Sergij (Spasskij) Erzbischof von Vladimir, *Polnyj mesjaceslov Vostoka* (*Vollständiges Menologion des Ostens*), Bd. II, [2]Vladimir, 1901, S. 209, das Paterikon des Kiever Höhlenklosters an ; vgl. hierzu jedoch E. E. GOLUBINSKIJ, *loc. cit.* – G. PODSKALSKY, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, München, 1982, 160, Anm. 697 bezeichnet sie schließlich als „inhaltsreich". Zum Zeitpunkt deren Entstehens vgl. noch I. DUJČEV, *Slavische Heilige in der byzantinischen Hagiographie*, in I. DUJČEV, *Medioevo bizantino-slavo*, II, Roma, 1968, 220 : Antonij „wurde viel später durch eine griechische Vita gewürdigt".

(7) Beispiele für Polemik mit diesen Erzählungen in mehreren russischen

merkt, daß der lokalen Tradition gemäß Antonij Pečerskij ursprünglich am 7. Mai kommemoriert wurde ; das Datum 10. Juli, welches in der BHG *loc. cit.* angezeigt ist, geht hingegen auf ein Nebenüberlieferung zurück ([8]).

Antonius, Ioannes et Eusthatius mart. Vilnae († 1347) – (BHG 2035 ; *Auctarium*, p. 193 ; *Novum Auctarium*, p. 219) : Zu der von H. Fros, *Hagiographie lithuanienne. Les «martyrs» de Vilnius*, *Analecta Bollandiana*, 101, 1983, 233-41, verzeichneten Literatur wäre noch hinzuzufügen : D. P. Ogickij, *K istorii vilenskich mučenikov* (*Zur Geschichte der Märtyrer von Vilno*), Bogoslovskie Trudy, 25, 1984, 226-246.

Apocalypsis Deiparae (BHG 1050 – 1054 m ; *Auctarium*, pp. 259-260 ; *Novum Auctarium*, pp. 294-95) : Die unter BHG 1050b als anonym zitierte Edition der Offenbarung wurde von G. S. Destunis auf der Grundlage des *Codex Vind. Gr. Theol.*, 337 nach einer durch Franz Miklosich angefertigten Kopie erstellt. Den Text veröffentlichte I. I. Sreznevskij en regard mit der slavischen Übersetzung des Denkmals ([9]). Einen kurzen Abschnitt der Vision über die Bestrafung der Magier im Jenseits gab M. A. Šangin nach

Schriften über den Hl. Berg führte bereits E. E. Golubinskij, *loc. cit.*, an. Es handelt sich in erster Linie um : (1) (Hieromönch Serafim = „Svjatogorec"), *Putevoditel' po Svjatoj Gore Afonskoj i ukzatel' ee svjatyn' i pročich dostoprimečatel'nostej* (*Führer durch den Hl. Berg Athos und ein Verzeichnis dessen heiligen Stätten und sonstiger Sehenswürdigkeiten*), St. Petersburg, 1854 ; (2) (Anonymus), *Zametki poklonnika Sv. Gory* (*Notizen eines Wallfahrers zum Hl. Berge*), Kiev, 1864 ; (3) (Azarija), *Akty Russkogo na Sv. Afone monastyrja Sv. Velikomučenika i Celitelja Panteleimona* (*Akten des russischen Athos-Klosters des heiligen Großmärtyrers und Heilers Panteleimon*). Zu den Verfassern der unter 1 und 3 angeführten Titel vgl. Erzpriester A. Prosvirnin (= Archimandrit Innokentij), *Afon i Russkaja Cerkov'* (*Der Athos und die russische Kirche*), Bogoslovskie Trudy, 15, 1976, 242, Nr. 750 und 194, Nr. 3. Zu dieser Thematik im allgemeinen vgl. A.-E. Tachiaos, *Controverses entre Grecs et Russes à l'Athos*, in *Le Millénaire du Mont Athos 963-1963.* Études et Mélanges, II, Venezia-Chevetogne, 1964, 159-179.

(8) E. E. Golubinskij, *Istorija kanonizacii svjatych v Russkoj Cerkvi* (*Geschichte der Heiligsprechung in der russischen Kirche*), [2]Moskau, 1903 (Nachdruck [Rom] o.J.), S. 60, Anm. 2.

(9) I. I. Sreznevskij, *Drevnie pamjatniki russkogo pis'ma i jazyka (X-XIV veka). Obščee provremennoe obozrenie* (*Alte Denkmäler der russischen Schrift und Sprache des 10.-14. Jh. s. Allgemeine chronologische Übersicht*), Bd. I, St. Petersburg, 1863, S. 204-217. – Im Nachlaß Fr. Miklosich, Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Handschriftenabt., 138/79, sind zwei mit dem 10. Mai und 20. September 1861 datierten Briefe I. I. Sreznevskijs aus St. Petersburg an seinen Wiener Kollegen erhalten, die sich auf den Wiener Codex der *Apocalypsis Deiparae* beziehen.

einer Handschrift seiner Sammlung heraus ([10]). Schließlich sei auf eine weitere Version der Offenbarung bei N. G. Polites hingewiesen ([11]).

Christophorus (BHG 308w-311m ; *Auctarium*, p. 47 ; *Novum Auctarium* pp. 49-50) : Var. lect. vornehmlich nach *Paris. Gr.* 1470 unter Berücksichtigung dessen Bedeutung für die slavische Übersetzung der *Passio* teilt A. V. RYSTENKO, *K literaturnoj istorii legend vizantijskich i slavjanorusskich (Iz otčeta o zagraničnoj komandirovke, 1907-1909 gg.)* (*Zur literarischen Geschichte der byzantinischen und slavorussischen Legenden (Aus dem Bericht über einen Auslandsaufenthalt in den Jahren 1907-1909)*), Žurnal Ministerstva Narodnogo Prosveščenija, n.s., 35, 1911, Sept., sovr. letopis', 82-87, mit.

Clemens Achridensis (BHG 355-56 ; *Auctarium*, p. 49 ; *Novum Auctarium*, pp. 51-52) : Eine erhellende Zusammenstellung früherer Editionen bietet die Abhandlung von N. L. TUNICKIJ, *Sv. Kliment, Episkop Slovenskij*, Sergiev Posad, 1913 (München, 1970).

Conon Isaurus (BHG 2079e) : Im Index zum *Novum Auctarium*, p. 392 wird eine Abhandlung über diesen Martyrer von N. N. Durnovo versehentlich auf Cleophas bezogen. Ferner ist der Name des Herausgebers selbst, N. N. Durnovo, in BHG 2078 (III, 16) : *Durnov* (sic) entsprechend zu korrigieren. Sein Schriftenverzeichnis (vornehmlich Beiträge zur russischen Sprachgeschichte und Dialektologie) enthält darüber hinaus Angaben zu einer weiteren möglicherweise relevanten Publikation, die uns jedoch unzugänglich bleib : N. N. DURNOVO, *Materialy i issledovanija po starinnoj literature II-III. Žitija Konona Isavrijskogo i Mariny Pisidijskoj. Teksty i issledovanie* (*Materialien und Forschungen zum älteren Schrifttum II-III. Die*

(10) M. A. ŠANGIN, in : *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, Bd. XII, Bruxelles, 1936, S. 170 (Text) und S. 61, Nr. 19 (Beschreibung) : „Codex, quem ipse Petropoli nuper emi ... Chartaceus ... *Ἐν Παλαιστίνῃ ἐν τῇ λαύρᾳ τοῦ ἁγίου Σάββα* anno 1798 manu Parthenii cuiusdam scriptus ...". Die Privatsammlung Šangins ist aller Wahrscheinlichkeit nach verschollen ; entgegen M. RICHARD, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs*, [2]Paris, 1958, 138, ist M. A. Šangin (1897-1942) nicht in Leningrad, sondern in Machač-Kala (Dagestan) heimgegangen. Der Nachruf auf ihn von B. T. Gorjanov, Vizantijskij Vremennik, I (XXVI), 1947, 381-85, enthält gar keine Nachricht über das Schicksal seiner Bibliothek. – In der Laura des Hl. Sabbas wirkte mehrere Jahre zuvor (1789) ein gewisser *Παρθένιος μοναχὸς ὁ Θετταλός*, vgl. *Ἀ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ-ΚΕΡΑΜΕΥΣ*, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη*, Bd. II, St. Petersburg, 1894, S. 562, Nr. 479.

(11) Ν. Γ. ΠΟΛΙΤΗΣ, *Μελέτη ἐπὶ τοῦ βίου τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων*, Bd. I, Athen, 1871, S. 375-389.

Viten des Konon von Isaurien und der Marina von Pisidien. Texte und Untersuchung) ([12]).

Euthymius ep. Madytorum (BHG 654 ; *Novum Auctarium*, p. 76) : Der Originaltitel der *loc. cit.* erwähnten Edition des Bischofs von Kirillov, Arsenij (Ivaščenko), lautet : *Pochval' noe slovo Sv. Evfimiju episkopu i čudotvorcu Maditskomu, napisannoe Grigoriem Kiprskim*, Moskau, 1889 (= Obščestvo Revnitelej Duchovnogo Prosveščenija, 1889, III, S. 5-68) ([13]).

Georgius (miraculum de dracone, BHG 687-687i ; *Auctarium*, p. 75 ; *Novum Auctarium*, pp. 79-80) : Mehrere neugriechische Versionen dieses Erzählstoffes s. auch bei A. V. RYSTENKO, *Novogrečeskaja obrabotka legendy o Sv. Georgii i drakone* (*Eine neugriechische Bearbeitung der Legende über den Hl. Georg und den Drachen*) Odessa, 1909 (aus „Zapiski Imper. Novorossijskogo Universiteta“, Bd. 112) ; vgl. W. HENGSTENBERG, *BZ*, 21, 1912, 234-239.

Hypatius ep. Gangrensis (BHG 759-759f. ; *Auctarium*, p. 83 : *Novum Auctarium*, p. 89) : Vgl. A. V. RYSTENKO, *K literaturnoj istorii* ... (s. oben s.v. *Christophorus*), S. 76-82 (Bemerkungen zum Vita-Text anhand von 5 Codices sowie zu deren slavischer Übersetzung).

Irene (BHG 952y-954d ; *Auctarium*, pp. 110-111 ; *Novum Auctarium*, p. 120) : Vgl. A. V. RYSTENKO, *K literaturnoj istorii* (s. oben s.v. *Christophorus*), S. 72-76 ; es enthält var. lect. zur Ausgabe von A. Wirth sowie Beobachtungen zur mutmaßlichen Vorlage der slavischen Übersetzung der Passio.

Marina m. Antiochiae Pisidiae (BHG 1165-1169d ; *Auctarium*, p. 125 ; *Novum Auctarium*, p. 139) : vgl. oben s.v. *Conon Isaurus.*

Patrum Vitae : Zum Œuvre des Johannes von Karpathos (BHG 1444vd ; 1448ca = *Novum Auctarium*, p. 345, 350) vgl. P. V. NIKITIN, *Ioann Karpofijskij i pateriki*, Izvestija Imper. Akademii Nauk, VI[e] série, 1911, N° 8, 615-636.

(12) Erschienen in : „Zapiski Imperatorskogo Char'kovskogo Universiteta“, 1914, kniga 3, čast' neofic., 1-16 ; kn. 4, 17-40 ; 1915, kn. 1, 41-56 ; kn. 2, 57-72 ; kn. 3, 73-88 ; kn. 4, 89-104 (nicht abgeschlossen) ; zitiert nach : N. N. DURNOVO, *Vvedenie v istoriju russkogo jazyka* (*Einführung in die Geschichte der russischen Sprache*), Moskau, 1969, 274-275, Nr. 77 und 87.

(13) Ermittelt anhand von : MĘTROPOLIT MANUIL (Lemeševskij), *Die russischen orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965*, Bd. I, Erlangen, 1979, 380, sowie von A. P. RUDAKOV, *Očerki vizantijskoj kul'tury po dannym grečeskoj agiografii* (*Skizzen der byzantinischen Kultur nach den Angaben der griechischen Hagiographie*), Moskau, 1917 (Nachdruck London, 1970), 238.

Russorum gentis conversio (BHG 1605 ; *Auctarium*, p. 164 ; *Novum Auctarium*, p. 185) : Zu dem *Codex Paris. Gr.*, 3025, welcher der Erstedition des Textes von A. Banduri zugrundegelegen hat, vgl. P. SCHREINER, *Ein wiederaufgefundener Text der Narratio de Russorum conversione und einige Bemerkungen zur Christianisierung der Russen in byzantinsichen Quellen, Byzantinobulgarica*, 5, 1978, 297-303, abgedruckt in : P. SCHREINER, *Studia Byzantino-Bulgarica*, Wien, 1986, 3-9 (das entsprechende BHG-Lemma sowie einige darin verzeichnete Titel sind hier nachzutragen) ([14]).

Stephanus et socii (BHG 1669) : Die *Vita* liegt außerdem in slavischer Übersetzung vor, deren Vorlage nach Ansicht von A. I. Sobolevskij unmittelbar auf eine lateinische Version schließen läßt ([15]). Diese These des illustren Philologen scheint weitgehend Zustimmung gefunden zu haben. Dementsprechend ist der slavische Vita-Text auch von F. W. Mareš in sein Corpus von altkirchenslavischen Texten westlichen Ursprungs aufgenommen worden ([16]). Indessen verdient festgehalten zu werden, daß A. I. Sobolevskij im Nachhinein von seiner früheren Auffassung Abstand genommen hat. In einer wenig beachteten Besprechung des Werkes von V. V. Latyšev, *Hagiographica Graeca Inedita* ([17]), kam er stattdessen zu dem bemerkenswerten Schluß, daß die von Latyšev edierte Fassung der *Passio* im wesentlichen als die gesuchte Vorlage des slavischen Textes anzusehen sei ([18]).

(14) S. ferner C. PAPOULIDIS, *The Baptism of the Russians in the Iviron Codices 1317 and 1319 of the 18th Century*, in *Balkan Studies*, 22/1, 1981, 73-83 ; I. DUJČEV, s.v. *Bandurieva legenda*, in : P. DINEKOV (Hg.), *Kirilo-Metodievska encikopedija*, Bd. I, Sofija, 1985, 159-161.

(15) A. I. SOBOLEVSKIJ, *Mučenie papy Stefana po russkomu spisku XV veka* (*Die Passio des Papstes Stephanus nach einer russischen Handschrift aus dem 15. Jh.*), Izvestija Otdelenija Russkogo Jazyka i Slovesnosti Imperatorskoj Akademii Nauk, 10/1, 1905, 105-135.

(16) F. W. MAREŠ, *An Anthology of Church Slavonic Texts of Western (Czech) Origin*, München, 1979, 192-207.

(17) V. V. LATYŠEV, *Hagiographica Graeca Inedita. Neizdannye grečeskie agiologičeskie teksty*, St. Petersburg, 1914 (= *Zapiski Imperatorskoj Akademii Nauk*, VIII[e] série, Bd. XII, Nr. 2).

(18) A. I. SOBOLEVSKIJ, in *Imperatorskoe Obščestvo Ljubitelej Drevnej Pis'mennosti. Bibliografičeskaja Letopis'* (*Die Kaiserliche Gesellschaft der Liebhaber des alten Schrifttums. Bibliographische Chronik*), Bd. II, St. Petersburg, 1915, 3-5, bes. S. 4-5. Ferner erweisen sich die dort zerstreuten Bemerkungen von A. I. Sobolevskij zur Überlieferung der Viten von : Charlampius, Leo ep. Cataniae, Panteleemon sowie von Photius, Anicetus et socii im südslavischen Milieu als ausgesprochen hilfreich.

Symeon stylita iunior in monte Mirabili, Vita von Nikephoros Uranos (BHG 1690) : Vgl. hierzu noch Chr. M. LOPAREV, *Opisanie rukopisej Imperatorskogo Obščestva Ljubitelej Drevnej Pis'mennosti* (*Eine Beschreibung von Handschriften der Kaiserlichen Gesellschaft der Liebhaber des alten Schrifttums*), Bd. II, St. Petersburg, 1899, 372-375 : mitgeteilt werden hier var. lect. nach einem Moskauer Codex ([19]) sowie Abweichungen der vorhandenen slavischen Übersetzung des Denkmals von der byzantinischen Originalversion.

Theophano imperatrix (BHG 1794-95) : Zur Edition von E. Kurtz vgl. Chr. M. LOPAREV, *Žitie Sv. caricy Feofanii i ego pozdnejšie pereskazy* (*Die Vita der Hl. Kaiserin Theophano und deren spätere Nacherzählungen*), Žurnal Ministerstva Narodnogo Prosveščenija, Bd. 325, 1899, Sept., Kritik u. Bibliographie, S. 343-361 (var. lect., Ergänzungen zum Kommentar).

Visio Diadochi (BHG 2470 ; *Auctarium*, p. 234 ; *Novum Auctarium*, p. 264) : Vgl. die Bemerkungen von A. A. Dmitrievskij hierzu ([20]) ; darüber hinaus bietet diese seinerzeit vom Herausgeber der Schriften von Diadochos, E. des Places, nicht berücksichtigte Abhandlung auch reichhaltige Materialien zur dessen Katechese.

F. B. POLJAKOV.

(19) Es handelt sich um *Mosq. Syn. Gr.*, 15 (23), fol. 17^{r}-111^{v} ; gegenwärtig im Staatlichen Historischen Museum (GIM) in Moskau sicher aufbewahrt, stammt die Handschrift vom Athos (Iviron) ; sie gehörte zu jenen Beständen, die 1654 Arsenij Suchanov von dort nach Moskau mitgebracht hatte, vgl. B. L. FONKIČ, *Grečesko-russkie kul'turnye svjazi v XV-XVIII vekach* (*Die griechisch-russischen kulturellen Beziehungen im 15.-17. Jh.*), Moskau, 1977, 89. Der Codex ist mit dem Jahr 1023 datiert, vgl. K. LAKE-S. LAKE, *Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200*, vol. VI, Boston, 1936, p. 11, Nr. 226, plates 400-403.

(20) A. A. DMITRIEVSKIJ, *Opyt izdanija grečeskich cerkovnych pisatelej drevnejšego vremeni v russkoj patrologičeskoj literature* (*Ein Versuch der Edition der ältesten griechischen kirchlichen Schriftsteller in der russischen patristischen Literatur*), Sbornik statej, posvjaščennych počitateljami akademiku i zaslužennomu professoru V. I. Lamanskomu po slučaju pjatidesjatiletija ego učenoj dejatel'nosti, Bd. I, St. Petersburg, 1907, 327-450 und Addenda, S. 656$^{3-4}$ (sic).

MÉMOIRES ET DOCUMENTS

AN ENCOMIUM OF LEONTIUS MONACHUS ON THE BIRTHDAY OF JOHN THE BAPTIST (BHG 864f)

In the course of preparing the edition of the homilies of Leontius, presbyter of Constantinople ([1]), we have also not unnaturally had to acquaint ourselves with homilies that, while they cannot be attributed to him, nevertheless could be connected with him or his work. Thus a closer study of Leontius' homily on the birth of John the Baptist has already led to the *editio princeps* of three homilies on the same subject : two by ps. Chrysostom ([2]), and one by Aetius, who was also a presbyter of Costantinople ([3]). Another homily on the same topic by a certain monk Leontius also deserves to be edited. From a reading of this homily it quickly becomes plain that the Leontius in question cannot be identified with Leontius, prebyter of Constantinople : the homily of Leontius the monk differs totally in form, style and vocabulary from the homilectical œuvre of Leontius of Constantinople. While, for example, our presbyter tries always in his homilies to bring the biblical passages to life by presenting his biblical cast in dialogue or monologue, Leontius the monk offers verse for verse a conscientious exposition of the pericope in which the birth of John the Baptist is described (*Luc.*, 1, 5-45 ; 56-80). After every small digression we find formulae such

(1) *Leontii presbyteri Constantinopolitani Homiliae quarum* editionem curaverunt Cornelis DATEMA et Pauline ALLEN, *Corpus Christianorum*, Series Graeca 17, Turnhout-Leuven 1987.

(2) C. DATEMA, An unedited Homily of Ps. Chrysostom on the Birth of John the Baptist (*BHG* 843k), in *Byzantion*, LII (1982), 72-82 ; ID., Another unedited Homily of Ps. Chrysosotom on the Birth of John the Baptist (*BHG* 847i) (with translation made by Pauline Allen), in *Byzantion*, LIII (1983), 478-493.

(3) C. DATEMA-P. ALLEN, A Homily on John the Baptist attributed to Aetius, presbyter of Constantinople, in *Analecta Bollandiana*, 104 (1986), 383-402.

as : *Ἀλλ'ἐπὶ τὰ ἑξῆς τοῦ λόγου προέλθωμεν* (56), *Ἀλλ'ἐπὶ τὸ προκείμενον ἐπανέλθωμεν* (85), *Ἀλλ'ἐπὶ τὴν ἀκολουθίαν ὁ λόγος βαδιζέτω* (138), *Ἀλλ'ἐπὶ τὸν λόγον τὸν λόγον ἀνακτέον* (177).

The homily of the monk Leontius, hereafter referred to as *BHG* 864f, is actually delivered on the feast of the birth of John the Baptist, as appears from the first sentence : *Φαιδρὰ καὶ ὑπερλάμπουσα τῇ τοῦ πνεύματος χάριτι τῆς παρούσης ἡμέρας ἡ πανήγυρις, ἀδελφοί· ὑπόθεσιν γὰρ ἔχει τὴν τοῦ προδρόμου, προφήτου καὶ βαπτιστοῦ, ἀποστόλου τε καὶ μάρτυρος Ἰωάννου ὑπόμνησιν.* Hiding behind his inability to praise John fittingly — the well-known modesty topos —, Leontius decides to take refuge in expounding the gospel according to Luke, where John's birth is related. He regards his homily as an *ἐξήγησις*: in 301 he explains that Mary's song of praise deserves an *ἰδίας ἐξηγήσεως*, while at the conclusion of his homily he promises to treat John's further career in an *ἑτέρᾳ ἐξηγήσει* (501). The promised homily has not survived, presumably because it did not lend itself as a reading for one of the liturgical celebrations in honour of John the Baptist in the liturgical collections.

In his homily Leontius alternates between addressing his congregation as *ἀδελφοί* (5, 74, 209, 433) and *ἀγαπητοί* (7, 140, 426, 496). In his exegesis of *Luc.*, 1, 10 (72-84) Leontius distinguishes between his listeners (*ἀδελφοί*) and the people (*Ἀλλὰ δεῖ καὶ τὸν λαὸν ἐν ἐκτενείᾳ τὸν θεὸν αἰτεῖν*, 83-84). From the latter we detect that Leontius speaks of a congregation that is not present, and this leads us to suppose that the monk delivered his homily in a monastic circle. Although his references to himself as *Ἐγὼ δὲ ὁ ἁμαρτωλός* (7), and *ἡμεῖς οἱ πτωχοὶ καὶ λόγοις καὶ πράξεσι* (123-124) do not corroborate this supposition directly, they do, however, suit a monastic milieu well. To us there seems too good reason to distrust the title *Λεοντίου μονάχου.*

Can we situate Leontius the monk more specifically ? The homily itself offers one unmistakeable hint : in 85-90, during his exegesis of *Luc.*, 1, 11 we read : *Ἐπειδὴ γάρ, ὥς φησιν ὁ μέγας φωστὴρ τῆς Ἀθηνῶν ἐκκλησίας Διονύσιος συμβολικῶς, τὸ θεῖον θυσιαστήριον ὁ θεαρχικώτατος ὑπάρχει Ἰησοῦς, ὑπὸ χεῖρα τούτου πέφυκε πᾶσα ἀγγελικὴ στρατιά, ἥτις δηλοῦται διὰ τοῦ θειοτάτου Γαβριήλ.* Here the homilist refers to ps. Dionysius the Areopagite, *De ecclesiastica hierarchia*, IV, 12 : *Εἰ γάρ ἐστι τὸ θειότατον ὑμῶν θυσιαστήριον Ἰησοῦς, ἡ θεαρχικὴ τῶν θείων νοῶν ἀφιέρωσις ...* (*PG*, 3, 484, $7^{a.i.}$-$5^{a.i.}$). The *terminus post quem* for *BHG* 864f is accordingly the beginning of the sixth century. This is confirmed by three epithets used of Mary in the homily, which are not found in authors before the sixth-eighth

centuries. In 211 and 381 Leontius calls Mary *θεομήτηρ*, an appellation that, thanks to Lampe, *PGL*, we find also in Anastasius of Antioch (d. 599), Leontius of Neapolis (d. c. 650), Modestus of Jerusalem (d. 634), Sophronius of Jerusalem (d. 638) and John Damascene (d. c. 750). In 297 we find the combination *τῇ θεομήτορι κόρῃ* : the title *κόρη* for Mary is attested in the eighth century authors John of Euboea and John the Monk. The title *βασιλίς* which Leontius uses in 286 is to be found in ps. John Damascene and Andrew of Crete, among others.

Although on the basis of these observations it appears that we have to date Leontius to this late period, within it we see no possibilities of tracing him further. It would be tempting to think of the presbyter-monk Leontius from the Sabas monastery in Rome, whom we know as the author of a *vita* of Gregory of Acragas (*PG*, 98, 549-716), and who must be dated around 700. However, for this identification we have been able to find no proof. We shall have to content ourselves, therefore, with the slender conclusion that in *BHG* 864f we have a homily composed by a monk named Leontius, who will have lived between the sixth and eighth centuries. Nonetheless the homily itself is important in that it is the only homily on the feast of the Baptist's birth in which the entire first chapter of Luke's gospel – at least in so far it is relevant for his purposes – is treated so systematically by a homilist. The preference given by Leontius the Monk to following the biblical narrative step by step has led to the use of particular expressions. In the first place we note the frequent occurrence of *ἑξῆς* or *ἐφεξῆς*, often accompanied by a verb such as *ἐπάγει*, *φησί*, or *δηλώσει*, to introduce the next pericope (155, 160, 206, 220, 242, 251, 300, 309, 368, 464, 470 and 489). The adverb *εἶτα* also appears a significant number of times (160, 206, 242, 251, 300, 470 and 489) to fulfill the same function. Finally, in explication of a pericope, the monk likes to use *δηλονότι* (*δῆλον ὅτι*) : 157, 240, 244, 336, 344, 392, 420 and 443.

BHG 864f is known to us only from one MS : *Florentinus Laurentianus*, IX, 33 (m., s. XIV, ff. 474, 32 × 26, 2/28), ff. 32^{v}-43^{v}. This MS contains a menologium for the months of June, July and August belonging to the type "Der erweiterte Metaphrast" ([4]). The survival of *BHG* 864f is without doubt attributable to the fact that the copyist includes four readings for 24 June (the day on which John's birth was fixed), rather than limiting himself to one or

(4) See A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfangen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, III (TU 52), Leipzig-Berlin, 1952, 67 sqq.

two. Preceding *BHG* 864f in the MS is the encomium of Theodore the Studite on the birth of John (*BHG* 843), while our text is followed by homilies of Antipater of Bostra (*BHG* 847) and ps. Chrysostom (*BHG* 858h). The text offered by the MS is very reliable : only in four cases (29, 33, 253 and 364) has it seemed necessary to us to correct the text as it has been transmitted to us.

Amsterdam-Brisbane. Cornelis DATEMA-Pauline ALLEN.

32v

Λεοντίου μοναχοῦ ἐγκώμιον εἰς τὸ γενέσιον τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου προφήτου προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ Ἰωάννου

Prologue

Φαιδρὰ καὶ ὑπερλάμπουσα τῇ τοῦ πνεύματος χάριτι τῆς παρούσης ἡμέρας ἡ πανήγυρις, ἀδελφοί· ὑπόθεσιν γὰρ ἔχει τὴν τοῦ προδρόμου, προφήτου καὶ βαπτιστοῦ, ἀποστόλου τε καὶ μάρτυρος, Ἰωάννου ὑπόμνησιν. Ἐγὼ δὲ ὁ ἁμαρτωλός, ἀγαπητοί, πόθῳ τε καὶ φόβῳ τοὺς λογισμοὺς ἑκατέρωθεν ταλαντεύομαι. Ὁ μὲν γὰρ πόθος προτρέπει τὸν λόγον ἐγκωμίων ἐφάψασθαι, γινώσκων τὸν βαπτιστὴν οὐ τὸ πρὸς ἀξίαν ἐπιζητοῦντα, – τοῦτο γὰρ πᾶς τις ἀνθρώπων ἀπορήσειε, μήτι γε καὶ ἡμεῖς οἱ λόγοις τε καὶ πράξεσιν ἐναρέτοις πτωχεύοντες –, ἀλλ' εὐσεβεῖ προθέσει ἀποδεχόμενον ὡς μιμητήν τε καὶ πρόδρομον τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ, τοῦ τὰ δύο λεπτὰ τῆς χήρας ὑπὲρ τὰς ἄλλων πολυταλάντους προσφορὰς ἀποδεξαμένου καὶ ἐπαινέσαντος. Ὁ δὲ φόβος πάλιν συστέλλει τὴν γλῶτταν, ὑπογράφων τῇ διανοίᾳ τὰ τοσαῦτα καὶ τηλικοῦτα τοῦ ἀνδρὸς κατορθώματά τε καὶ ἀξιώματα.

Ἀλλ' ἐπειδὴ τῷ μὲν πόθῳ θείαν γραφὴν συνηγοροῦσαν εὑρίσκω τὴν λέγουσαν· Μνήμη δικαίων μετ' ἐγκωμίων *γίνεται, καὶ ἀλλαχοῦ φησίν·* Ἐγκωμιαζομένου δικαίου εὐφρανθήσονται λαοί, *ὁ δὲ φόβος, εἰ καὶ δοκεῖ εὐλαβείας ἔμφασιν ἔχειν, ἀλλ' οὐκ ἐκφεύγει παντάπασι τῆς ἀργίας τὸ ἔγκλημα. Τὰς γὰρ πρεσβείας τοῦ προδρόμου συνεργοὺς ἐπαγόμενος πρὸ τῆς σιωπῆς τὸν λόγον ἀσπάζομαι· καὶ τοῦτο οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ἐκ τοῦ*
33 *γεννήτορος τοῦ βαπτιστοῦ Ζαχαρίου τοῦ δικαίου πρὸς | τοῦτο ποδηγούμενος. Ἐπεὶ κἀκεῖνος ἕως μὲν ἐσιώπαν ὁ τοσοῦτος καὶ τηλικοῦτος, καὶ ὁ τίμιος θησαυρὸς ἐν τῇ νηδυῒ τῆς πρώτης στείρας ἐκρύπτετο, ἅμα δὲ τῇ φανερώσει τοῦ λόγου καὶ ὁ τοῦ ἀληθινοῦ λόγου τε καὶ θεοῦ πρόδρομός τε καὶ βαπτιστὴς ἀνεφαίνετο.*

Ἐνταῦθα τοῦ λόγου γενόμενος καὶ μήπω τῆς πρώτης ἀπαλλαγεὶς ἀπορίας, δευτέρα[ν] πάλιν ἐνέτυχον· πόθεν γὰρ τὴν ἀρχὴν ἐπιθήσω τῷ διηγήματι οὐκ οἶδα. Καὶ γὰρ τὰ τοσαῦτα τοῦ βαπτιστοῦ κατορθώματα

13-14 Cf. *Marc.*, 12, 42-44 ; *Luc.*, 21, 2-4 18 *Prov.*, 10, 7 19 *Prov.*, 29, 2

Leontius the Monk
An encomium on the birthday of the most holy and glorious prophet, Precursor and Baptist, John

Prologue

Bright and surpassing in splendour through the grace of the Spirit is the celebration of the present day, brethren, for it contains as subject the commemoration of the Precursor, prophet and Baptist, apostle and martyr, John. But I, the sinful one, beloved, sway backwards and forwards in my thoughts through desire and fear. On the one hand desire urges the homily to touch on the songs of praise, knowing that the Baptist does not seek after his due – for every mortal would be in a quandary about this, let alone ourselves who are badly off for words and virtuous deeds – but accepts with pious intention as imitator and Precursor of Christ the Saviour, who accepted and praised the two coins of the widow above the other expensive offerings. On the other hand, fear contracts the tongue again as it outlines in the mind the magnitude and nature of the achievements and qualities of the man.

But whereas I find the divine text which speaks in favour of my desire, saying : *The remembrance of the just happens with songs of praise*, and elsewhere it says : *When a just man is praised the people will rejoice*, fear, even though it appears to contain an excuse for being cautious, does not put to flight completely the charge of being lazy. For bringing in as my accomplices the honours of the Precursor, I shall embrace the word before the silence. And this does not come automatically, but I am guided towards this by Zachariah, the just father of the Baptist – so long as he was silent, a man of his stature and nature, the valuable treasure too was kept hidden in the womb of the woman formerly barren, but with the appearance of the word he who was both Precursor and Baptist of the true Word and of God, was manifested too.

Being at this point in the homily and not yet free of the first quandary, in turn I have come across a second one. For at what point I am able to make a beginning to my account I do not know : the great achievements of the Baptist attract the eyes of my soul in one direction then in another, just as

ἄλλο ἄλλοθεν καθάπερ ἐν λειμῶνι πολυανθεῖ ἐφέλκεταί μου τοὺς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμούς· καὶ τοῦτο πρὸ τοῦ ἑτέρου ἐν ὁμοτίμοις οὐκ ἔχων ἀρίστην ἐπιθήσω[ν] τῷ λόγῳ τὴν τάξιν πρὸς τὸν θεσπέσιον εὐαγγελιστὴν Λουκᾶν ἐπαναδραμὼν κἀκεῖθεν τὰς ἀφορμὰς τῶν λόγων ἐρανισάμενος.

Verses 5-6.

Καὶ γὰρ ἐκεῖνος συντάττων τὴν εὐαγγελικὴν συγγραφὴν μικρὸν ὑπελθὼν τὸ προοίμιον οὕτω πως φησίν· Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρῴδου τοῦ βασιλέως τῆς Ἰουδαίας ἱερεύς τις ὀνόματι Ζαχαρίας καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρών, καὶ ὄνομα αὐτῆς Ἐλισάβετ. Ἦσαν δὲ δίκαιοι ἀμφότεροι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, πορευόμενοι ἐν ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασι τοῦ κυρίου ἄμεμπτοι. *Ἐν τούτοις ἡ εὐαγγελικὴ συγγραφή, καθάπερ τινὰ θεμέλιον προκαταβαλλομένη, τοὺς προγόνους τοῦ βαπτιστοῦ κατεμήνυσεν.*

Ἀρκεῖ δὲ καὶ τὰ ῥηθέντα τῷ εὐγνωμόνως καὶ εὐσεβῶς ἀκούοντι πρὸς τὸ παραστῆσαι τὴν τοῦ δικαίου δι' ἀρετῆς πρὸς θεὸν οἰκειότητα. Ὁ γὰρ τὸ 33[v] */ δένδρον ἐπιγνοὺς καὶ τὸν καρπὸν ἐπιγνώσεται, καὶ ὁ τὴν εὐγένειαν τῆς ῥίζης μαθὼν καὶ τὸν κλάδον ἐκ τῆς ῥίζης εἴσεται. Εἰ γὰρ κατὰ τὸν σοφὸν Σολομῶντα* Ἀγαθῶν πόνων καρπὸς εὐκλεής, *πάντως ὅτι ἀγαθῆς ῥίζης ἀγαθὸν καὶ τὸ βλάστημα.*

Πρὸς τί οὖν ἀποβλέψας ταῦτα διῆλθον; Τοῦ εὐαγγελιστοῦ ἀρτίως ἀκούσας ὅτι ἦσαν οἱ τοῦ προδρόμου γεννήτορας ἐνώπιον τοῦ θεοῦ δίκαιοί *τε καὶ ἄμεμπτοι. Ἐν τούτοις γὰρ τοῖς δυσὶ ῥήμασι πᾶσα πρὸς θεὸν εὐαρέστησις ὥσπερ ἔν τινι κιβωτῷ τεθησαύρισται. Ταύτην γὰρ τὴν μαρτυρίαν, φημὶ δὴ τὸ ἄμεμπτον, καθάπερ τινὰ στήλην καὶ ὁ πολύαθλος Ἰὼβ ἐν τῇ κατ' αὐτὸν συγγραφῇ γέρας ὥσπερ ἐξαίρετον ὑπὲρ τῆς ὑπομονῆς ἐκομίσατο.*

Verse 7.

Ἀλλ' ἐπὶ τὰ ἑξῆς τοῦ λόγου προέλθωμεν. Καὶ οὐκ ἦν αὐτοῖς *φησι* τέκνον, διότι ἡ Ἐλισάβετ ἦν στεῖρα, καὶ ἀμφότεροι προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν ἦσαν. *Ἐν τούτοις ὁ εὐαγγελιστὴς τῶν κατὰ τὸν βαπτιστὴν θαυμάτων τὴν ὑπόθεσιν ἐξυφαίνειν ἄρχεται. Τὴν γὰρ ἀπαιδίαν εἰπὼν καὶ τὴν στεῖραν ἐπαγαγών, προσθεὶς δὲ καὶ τὸ γῆρας, τρία συνῆψεν ἄπορα, θεοῦ μόνου συνεργοῦ πρὸς τὸ λυθῆναι δεόμενα. Ἐπειδὴ γὰρ*

36-40 *Luc.*, 1, 5-6 47 *Sap.*, 3, 15 50-51 *Luc.*, 1, 6 53-54 Cf. *Iob*, 1, 1 56-58 *Luc.*, 1, 7

in a meadow with many flowers. And because I do not prefer one achievement above the other when they are of like worth, I shall make the best arrangement for the homily if I run to the inspired evangelist Luke, and borrow the subject-matter of the words from him.

Verses 5-6.

For he too in composing his gospel writing, undertaking the short preface says more or less the following : *In the days of Herod, king of Judea, there was a certain priest by the name of Zachariah, and his wife was from the daughters of Aaron, and her name was Elizabeth. They were both just before God, walking blamelessly in the commandments and ordinances of the Lord.* In these words the gospel writing, as if laying some foundations in advance, made known the parents of the Baptist.

What has been said is sufficient for one who listens in a right spirit and devoutly to present the intimacy which the righteous man had with God through virtue. For the one who recognises the tree will recognise the fruit as well, and the one who knows the pedigree of the root will know also the shoot of the root. For if, according to the wise Solomon, *the fruit of good works is famous*, it follows that the offshoot of a good root is also good.

What was I distracted by in pursuing these arguments ? I just heard the evangelist saying that the Precursor's parents were *just before God* and *blameless.* In these two expressions all the satisfaction they gave God is contained as if in some box. This testimony, I mean "*blameless*", the sorely tried Job also bore like some monument, in the work concerning him, as it were an honour chosen for this patience.

Verse 7.

But let us procede to the sequel of the homily. *And they had no child,* it says, *because Elizabeth was barren, and both were advanced in their days.* In these words the evangelist begins to embroider on the subject of the wonders concerning the Baptist. For by speaking of childlessness and adducing barrenness, and adding to that age, he connects three impossibilities, which require God alone as agent to solve them. For since having no children and

ἀτεκνία καὶ στείρωσις, πρὸς δὲ τούτοις καὶ τὸ γηραλέον, φύσεως ὑπάρχουσιν ἀσθενήματά τε καὶ ἀλλοιώματα, μόνου χρεία τοῦ δεσποτοῦ τῆς φύσεως εἰς τὸ ἀνορθῶσαι τὴν φύσιν ὀκλάσασαν· ὃ δὴ καὶ γεγένηται.

Verses 8-9.

Ἀκολούθως γὰρ ὁ εὐαγγελιστὴς φησίν· Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ἱερατεύειν
34 αὐτὸν ἐν τῇ τάξει τῆς | ἐφημερίας αὐτοῦ, ἔλαχε τοῦ θυμιᾶσαι εἰσελθὼν εἰς τὸν ναὸν τοῦ κυρίου. *Διὰ τούτων δὲ σημαίνει ὅτι εἰς τὰ λεγόμενα ἅγια τῶν ἁγίων εἰσῆλθεν, ὅπου καὶ ἦν νενομοθετημένον ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ μόνον τὸν ἀρχιερέα εἰσέρχεσθαι. Ἔδει γὰρ ὄντως τοιοῦτον ἅγιον καρπὸν μέλλοντα τίκτεσθαι εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων κομίσασθαι τούτου τὰ εὐαγγέλια.*

Verse 10.

Εἶτα ἑξῆς· Καὶ πᾶν τὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ *φησιν* ἦν προσευχόμενον ἔξω τῇ ὥρᾳ τοῦ θυμιάματος. *Ἐν τούτῳ τῷ μέρει τῆς συγγραφῆς γενόμενος, ἀδελφοί, βούλομαι παραινέσαι ὑμᾶς ὥστε μηδέποτε ἐν ἐκκλησίᾳ θεοῦ ἑστῶτας ὑμᾶς εἰς ἄλλο τι ἀπασχολεῖν ὑμῶν τὴν διάνοιαν, ἀλλ' ἐν ἐκτενεῖ προσευχῇ τε καὶ κατανύξει μετὰ φόβου παρίστασθαι. Ἰδοὺ γὰρ ἐδιδάχθημεν, ὅτι* τῇ ὥρᾳ τοῦ θυμιάματος ἅπαν τὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ ἦν προσευχόμενον, *καὶ ταῦτα ἔτι τῆς τυπικῆς οὔσης λατρείας, μήπω δὲ τῆς ἀληθείας, μήτε μὴν τῆς ἀναιμάκτου θυσίας φανερωθείσης. Ἐὰν οὖν ἐκεῖ τοσαύτη εὐλάβεια ἐπὶ τῶν τύπων καὶ τῆς σκιᾶς, πόσης νῦν χρεία ἐπὶ τῇ ἀληθείᾳ προσοχῆς, ἂν γὰρ ὁ ἱερεὺς προσφέρῃ τε καὶ προσεύχηται ὑπέρ τε ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων. Ἀλλὰ δεῖ καὶ τὸν λαὸν ἐν ἐκτενείᾳ τὸν θεὸν αἰτεῖν, ὥστε εὐπρόσιτον τὴν ὑπὲρ αὐτῶν τοῦ ἱερέως προσευχὴν γενέσθαι.*

Verse 11.

Ἀλλ' ἐπὶ τὸ προκείμενον ἐπανέλθωμεν. Ὤφθη δὲ αὐτῷ *φησιν* ἄγγελος κερίου ἑστὼς ἐκ δεξιῶν τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ θυμιάματος. *Ἐπειδὴ*
34[v] *γάρ, ὡς φησιν ὁ μέγας φωστὴρ τῆς | Ἀθηνῶν ἐκκλησίας Διονύσιος συμβολικῶς, τὸ θεῖον θυσιαστήριον ὁ θεαρχικώτατος ὑπάρχει Ἰησοῦς, ὑπὸ χεῖρα τούτου πέφυκε πᾶσα ἀγγελικὴ στρατιά, ἥτις δηλοῦται διὰ τοῦ θειοτάτου Γαβριήλ.*

65-67 *Luc.*, 1, 8-9 68-69 *Lev.*, 16, 34 72-73 *Luc.*, 1, 10 77-78 *Ibid.* 85-86 *Luc.*, 1, 11 88 Cf. DION. AREOP., *De eccl. hierarchia*, IV, 12

being barren, and, in addition to that, being old are ailments and alterations of nature, it needed only the Master of nature to rectify the bent nature. And this is what happened.

Verses 8-9.

Following on the evangelist says : *While he was serving as a priest when his division was on duty, it fell to him by lot to enter the temple of the Lord and burn incense.* By these means he shows that he entered the so-called Holy of Holies, where, it was ordained, once a year only the chief priest should enter. For since such holy fruit was going to be born it was really essential that the good new of this be carried into the Holy of Holies.

Verse 10.

Then the sequel : *And the whole multitude of the people,* it says, *were praying outside at the hour of incense.* Having arrived at this part of the scripture, brethren, I wish to exhort you never, while you are standing in the church of God, to allow your attention to become engrossed in anything else, but to be present with awe, while praying earnestly and being contrite. See, we have been taught that *at the hour of incense the whole multitude of the people were praying,* — and this (took place) while the worship was still symbolical, while the truth, nor yet the bloodless sacrifice, had been manifested. If there, then, there was such great reverence for symbols and foreshadowing, how much need is there now of attention to the truth, when the priest both offers and prays for the mistakes of himself and of the people. But the people too must beseech God in earnest, so that the prayer made on their behalf by the priest be acceptable.

Verse 11.

But let us return to what lies before us. *There appeared to him,* it says, *an angel of the Lord standing on the right side of the altar of incense.* Since, as Dionysius, the great luminary of the church of Athens, says symbolically, the holy sacrifice is the most divine Jesus, *to his power is subject every angelic host,* which is revealed by the most divine Gabriel.

Verse 12.

Ἐταράχθη δέ *φησι* Ζαχαρίας ἰδών, καὶ φόβος ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτόν. Ἐταράχθη *δὲ ὁ ἱερεὺς οὐκ ἀπεικότως, οὕπω γὰρ ὁ* εἰρηνοποιήσας τὰ *σύμπαντα* ἐν τοῖς οὐρανοῖς *καὶ* τὰ ἐπὶ γῆς *παραγεγόνει Χριστός, ἀλλ' ἔτι τὴν ἔχθραν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους οἱ ἄγγελοι εἶχον διὰ τὴν γενομένην ἐν τῷ* πρωτοπλάστῳ *παράβασιν. Συνηγανάκτουν γὰρ οἱ στρατιῶται τοῦ βασιλέως παραβάντος τοῦ ἀνθρώπου, εἰ καὶ τοῖς θείοις ὑπείκοντες νεύμασι τὴν πρὸς ἀνθρώπους διακονίαν οὐκ ἀπεστρέφοντο* διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν, *ὡς εἶπεν ὁ θεῖος ἀπόστολος.*

Verse 13a.

Εἶπε δὲ ὁ ἄγγελος πρὸς αὐτόν· μὴ φοβοῦ, Ζαχαρία. *Ἐπειδὴ γὰρ ὁ παρ' ἐμοῦ σοι παῖς εὐαγγελιζόμενος πρόδρομος τῆς χαρᾶς τῆς οἰκουμένης γενήσεται, ἀκολούθως σοι πρώτῳ τῷ γεννήτορι τούτου τὸν φόβον λύων χαρᾶς δίδωμι σύμβολα.* Διὸ εἰσηκούσθη *φησὶν* ἡ δέησίς σου. *Τῆς ἀπαιδίας καὶ τῆς στειρώσεως ἐν κατάρᾳ κειμένων παρὰ τοῖς πάλαι διὰ τὸν λέγοντα νόμον* Οὐκ ἔσται ἐν ὑμῖν ἄγονος οὐδὲ στεῖρα, *εἰκότως ὁ δίκαιος Ζαχαρίας δεήσεις συχνὰς προσφέρει τῷ θεῷ λυθῆναι αὐτῷ τῆς ἀτεκνίας τὸ ὄνειδος.*

Verse 13b.

Καὶ ἡ γυνή σού *φησιν* Ἐλισάβετ γεννήσει υἱόν σοι. *Ὄντως, καθὼς εἶπεν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις,* τὰ παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατα δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ. *Ἡ γὰρ / ἀπελπισθεῖσα πρὸς καρπογονίαν παρὰ τοῦ γεωργοῦ ἄρουρα, αὕτη τῇ παρὰ τοῦ κτήτορος καὶ δεσπότου φιλανθρωπίᾳ καρποφόρος ἀποφανθήσεται καὶ βλαστήσει καρπὸν πέπειρον, ὑπερβάλλοντα κάλλει τοὺς τῶν ἐξ ἔθους γεωργουμένων χώρων καρπούς.* Μείζων *γὰρ* ἐν γεννητοῖς γυναικῶν, *κατὰ τὴν θείαν φωνήν,* προφήτης *οὐκ ἀναστήσεται.*

Verses 13c-14.

Καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην· καὶ ἔσται χαρά σοι καὶ ἀγαλλίασις καὶ πολλοὶ ἐπὶ τῇ γεννήσει αὐτοῦ χαρήσονται. Καὶ σοὶ *μὲν γάρ φησιν* ἔσται χαρά *τε* καὶ ἀγαλλίασις *λυθείσης τῆς ἀπαιδίας· οὐ μόνον δὲ τοῦτο, ἀλλὰ καὶ κοινωνοὺς τῆς χαρᾶς πολλοὺς ἕξεις.*

91 *Luc.*, 1, 12 91-92 *Col.*, 1, 20 97-98 *Hebr.*, 1, 14 99 *Luc.*, 1, 13 102 *Ibid.* 104 *Deut.*, 7, 14 107 *Luc.*, 1, 13 108-109 *Luc.*, 18, 27 112-113 *Luc.*, 7, 28 114 *Luc.*, 1, 13 114-116 *Luc.*, 1, 14

Verse 12.

Zachariah, it says, *was troubled when he saw him, and fear fell upon him.* The priest *was troubled*, not without reason, for not yet was Christ who *reconciles* everything *in heaven and on earth* present, but the angels continued to harbour enmity towards human beings because of the transgression which had occurred with the first man. Also aggrieved at the transgression of the human being were the soldiers of the king, even if, in submission to the divine decrees, they did not turn away from their ministry towards human beings *because of those who are going to obtain salvation*, as the divine apostle says.

Verse 13a.

But the angel said to him : "Do not be afraid, Zachariah. Because the child announced to you by me will be the precursor of the joy of the world, fittingly it is first to you, the father, that I give the symbols of joy, as I release you from fear of this". *Because*, it says, *your prayer is heard.* Since among those of old childlessness were a curse because of the law that said : *There will not be among you one without offspring, or sterile*, the righteous Zachariah probably offered prayers to God frequently that the blame of having no children be taken away from him.

Verse 13b.

And your wife Elizabeth, it says, *will bear you a son.* Truly, as it said in the gospels, *what is impossible for human beings is possible for God.* For the field which the farmer had abandoned hope of bearing fruit, by the benevolence of the Creator and Master will be shown to bear fruit, and will produce ripe fruit, surpassing in beauty the fruits of the lands tilled by habit. For a *greater prophet among those born of women*, it says, will not arise.

Verses 13c-14.

And you will call his name John, and you will have joy and gladness and many will rejoice at his birth. For *you will have joy and gladness*, it says, when the childlessness has been done away with – not only this, but you will also have many companions in your joy.

Verse 15a.

Τὰ δὲ αἴτια τῆς χαρᾶς ἐπάγει λέγων· Ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον κυρίου. *Ὢ τῆς πλουσίας δωρεᾶς. Πόσης παρρησίας οἱ Χριστῷ πιστεύσαν-*
120 *τες διὰ τῆς υἱοθεσίας τοῦ πνεύματος τετυχήκαμεν. Ἀρχαγγέλου γὰρ καὶ πρὸ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἐκβοῶντος περὶ τοῦ βαπτιστοῦ ὅτι* Ἔσται μέγας ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, *αὐτοῦ τε τοῦ σωτῆρος μετὰ τὴν γέννησιν ἀποφηναμένου προφερέστερον πάντων προφητῶν τὸν Ἰωάννην, ἡμεῖς οἱ πτωχοὶ καὶ λόγοις καὶ πράξεσι τολμῶμεν λόγοις πτωχοῖς ἐκ πτωχῆς*
125 *διανοίας ἀποσεμνύνειν τὸν βαπτιστήν. Ἀλλ' ὅπερ ἐξ ἀρχῆς τοῦ λόγου εἰρήκαμεν, πρόθεσιν εὐγνωμοσύνης δεικνύντες τοῦ πρὸς ἀξίαν ἴσμεν ἀπολειπόμενοι.*

Verse 15b.

Εἰθ' ἑξῆς· Καὶ οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ. *Ἀκολούθως τῇ τοῦ λεχθησομένου βρέφους ἁγιωσύνῃ καὶ ταῦτα νενομοθέτηται· εὑρίσκομεν*
35[v] 130 *γὰρ καὶ τὴν μακαρίαν Ἄνναν / ἐν τοῖς εὐαγγελίοις τοῦ Σαμουὴλ καὶ ἐπὶ τῇ κυήσει δὲ τοῦ Ναζιραίου Σαμψὼν τὴν τοιαύτην παρατήρησιν ἐν τῷ οἴνῳ καὶ σικέρᾳ δεδομένην. Ταῦτα δὲ οὐχ ἁπλῶς ἐκωλύθη, ἀλλ' ὥστε τελείως καθαρεύειν τὸν νοῦν καὶ μὴ ἐκ τῆς τοῦ οἴνου καὶ σίκερα μέθης ἐξίτηλον καὶ ἀχλυώδη πρὸς τὰς θεοπτίας καθίστασθαι. Σίκερα γὰρ παρὰ τοῖς*
135 *Ἑβραίοις ἐλέγετο πᾶν τὸ μέθην ἐμποιοῦν δυνάμενον, οἷον εἰσὶν οἱ παραρτυόμενοι τῶν οἴνων καὶ διὰ τῆς ἐπιπλοκῆς τῶν ἡδυσμάτων τὴν ἡδονὴν τῇ ἁπλήστῳ γαστρὶ συνεπαύξοντες.*

Verse 15c.

Ἀλλ' ἐπὶ τὴν ἀκολουθίαν ὁ λόγος βαδιζέτω. Ἐπιφέρει γὰρ ὁ ἄγγελος λέγων· Καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς
140 αὐτοῦ. *Τί ἐροῦμεν ἡμεῖς, ἀγαπητοί, πρὸς ταῦτα; Ἢ τάχα κατὰ τὸν μακάριον Ἰὼβ χεῖρα ἐπιθήσομεν ἐπὶ στόματι; Τίνος γὰρ ὑπομνησθέντες ἐκ συγκρίσεως τὸν βαπτιστὴν ἐπαινέσομεν; Ἱερεμίου μνησθῶμεν τοῦ πρὸ τῆς πλάσεως ἐγνωσμένου καὶ πρὸ τῆς ἐξόδου τῆς μήτρας ἡγιασμένου; Ἀλλ' οὐκ ἔχει σύγκρισιν Ἱερεμίας πρὸς Ἰωάννην· ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἡγιάσθη ἐκ*
145 *μήτρας καὶ ὁμολογουμένως ἐκ τοῦ αὐτοῦ πνεύματος ὁ ἁγιασμός, οὗτος δὲ οὐ μόνον ἡγιάσθη ἀλλ' ἐκ περιουσίας τῆς χάριτος ἔμπλεως ἐκ κοιλίας*

118-119 *Luc.*, 1, 15 120 Cf. *Rom.*, 8, 15 121-122 *Luc.*, 1, 15 122-123 Cf. *Luc.*, 7. 28 128 *Luc.*, 1, 15 130-132 Cf. *I Regn.*, 1, 11 ; *Iud.*, 13, 4 139-140 *Luc.*, 1, 15 141 *Iob*, 40, 4 142-143 *Ier.*, 1, 5

Verse 15a.

He advances the reasons for the joy, saying : *For he will be great before the Lord.* What marvellous deeds ! What a rich gift ! We who believe in Christ have acquired great freedom because of our adoption as sons by the Holy Spirit. For although before the conception itself an archangel called out concerning the Baptist : *He will be great before the Lord,* and although the Saviour himself after his birth declared that John was the most excellent of all prophets, we who are poor in words and deeds dare to extol the Baptist with poor words from a poor mind. But as we said at the beginning of the homily, while we exhibit a right-minded intention we know that we are deficient in what is due.

Verse 15b.

Then the sequel : *And he shall not drink wine or strong drink.* In accordance with the purity of the baby spoken about this too is prescribed by law. For we find also blessed Anna in the gospels of Samuel ... and at the conception of Samson the Nazarite such an order of observance with regard to wine and strong drink. These things are not simply withheld, but the intention is that the mind be more perfectly clean, and not become jaded and hazy with regard to the vision of God, because of the drinking of wine and strong drink. Among the Hebrews every drink that can cause drunkenness was called strong drink, such as wines that are spiced and which, through the mixing of aromatics, help to increase pleasure for the greedy stomach.

Verse 15c.

But let the homily procede to what follows. For the angel added the words : *And he will be filled with the Holy Spirit even from his mother's womb.* What shall we say to that, beloved ? Shall we perhaps put a hand over our mouth like blessed Job ? For whom shall we remember as we praise the Baptist with a comparison ? Shall we call to mind Jeremiah, known before the was moulded, an hallowed before the came out of the womb ? But Jeremiah cannot be compared with John ; for the former was hallowed from the womb, and the hallowing was admittedly from the Spirit, but the latter was not only hallowed but was full of the abundance of the grace of the divine Spirit from the womb of his mother. The former was anointed a prophet

μητρὸς τοῦ θείου γέγονε πνεύματος. Κἀκεῖνος μὲν ἐχρίετο εἰς προφήτην ἔτι τῷ τύπῳ τοῦ νόμου διακονούμενος καὶ πρὸς λαὸν ἀπειθῆ καὶ ἀγνώμονα ἀπεστέλλετο, οὗτος δὲ μεσίτης τύπου τε καὶ ἀληθείας γεγένηται καὶ τῷ μὲν
36 150 *ἀπανέστησε, τῇ δὲ διὰ τοῦ κηρύττειν / προσήγαγε. Κἀκεῖνος μὲν ἤκουσεν· Υἱὲ ἀνθρώπου,* μὴ προσεύχου ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τούτου, μὴ δὲ ἀξίου ὑπὲρ αὐτῶν, οὐ γὰρ εἰσακούσομαί σου· *οὗτος δὲ ἐξ αὐτῆς μήτρας οὐ μόνον τοῦ κήρυκος τὴν χειροτονίαν ἔλαβεν, ἀλλὰ καὶ τῶν μελλόντων πιστεύειν τὴν ἐπικαρπίαν κεκόμισται.*

Verse 16.

155 *Τὰ γὰρ ἐφεξῆς τοῦ λόγου δηλώσει, λέγει γάρ·* Καὶ πολλοὺς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐπιστρέψει ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν. *Ποίους δὲ τούτους; Ἢ δῆλον ὅτι τοὺς πρὸς αὐτὸν ἐπὶ τοῖς ῥείθροις τοῦ Ἰορδάνου τρέχοντας καὶ ἀντὶ τοῦ ἐχιδνώδους τῆς ἀπιστίας ἰοῦ τὸ τῆς μεταγνώσεως κομιζομένους βάπτισμα.*

Verse 17a.

160 *Εἶτα ἑξῆς φησί·* Καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίου. *Ἰδοὺ πάλιν ἑτέρα χειροτονία τοῦ βαπτιστοῦ καὶ προσθήκη μείζονος χάριτος τῇ πρὸ ταύτης ἀκόλουθος. Καὶ γὰρ καὶ Ἠλίας ἔρημον ἔσχε τὸ ἐνδιαίτημα, ὁμοίως καὶ τὴν Ἰωάννου ἀσαρκίαν διὰ τῆς ἐγκρατείας κατώρθωσε καὶ τὸ τράχυ τοῦ ἐσθήματος. Οὐ μόνον δὲ τοῦτο,*
165 *ἀλλὰ καὶ ἡ τρισσὴ τοῦ ὕδατος κατὰ τῶν σχιδάκων ἐπίκλυσις σώζει τὴν εἰκόνα πρὸς τὸ Ἰωάννου ἐπὶ τῇ μετανοίᾳ διδόμενον βάπτισμα. Εἰ δὲ ὁ πρόδρομος πυρίνου ἅρματος ἡνίοχος οὐ κατέστη, καὶ τοῦτο εἰκότως· τὸν γὰρ οὐρανοῦ καὶ γῆς ποιητήν τε καὶ πρύτανιν ἐπὶ γῆς σαρκοφοροῦντα οὐ μόνον καθορῶν ἀλλὰ καὶ ἑτέροις ἐπιδεικνύς, οὐκ ἐδεῖτο τότε τῆς ἐπὶ τοὺς*
170 *οὐρανοὺς πεζοπορίας. Χρονοτριβεῖν γὰρ ἐπὶ γῆς ἀπῄτει ὁ τῆς οἰκονομίας*
36[v] *καιρὸς τοῦ σωτῆρος. / Πλὴν τί; Ἠξιώθη παλάμαις ἐφάψασθαι κορυφῆς ἀχράντου καὶ αὐτήκοος καὶ αὐτόπτης γενέσθαι τῆς τε πατρικῆς φωνῆς καὶ τῆς παρουσίας τοῦ πνεύματος. Ἅπερ τῆς τε Ἰορδάνου ὑπὸ Ἠλίου διαιρέσεως καὶ τῆς περιπεσούσης περὶ τὸν φοιτητὴν μηλωτῆς καὶ τῶν πυρίνων*
175 *ἁρμάτων, ὅσῳ πέφυκεν ἀσυγκριτώτερά τε καὶ ὑψηλότερα, ἴσμεν ἅπαντες οἱ πιστεύοντες.*

151-152 *Ier.*, 7, 16 155-156 *Luc.*, 1, 16 157-159 Cf. *Luc.*, 3, 7; *Matth.*, 3, 7 160-161 *Luc.*, 1, 17 163 Cf. *III Regn.*, 19, 4 163-164 Cf. *Matth.*, 3, 4 165 Cf. *III Regn.*, 18, 33-34 166 Cf. *Matth.*, 3, 11; *Luc.*, 3, 16 167 Cf. *IV Regn.*, 2, 12 171-173 Cf. *Matth.*, 3, 16-17; *Marc.*, 1, 9-11; *Luc.*, 3, 21-22 173-175 Cf. *IV. Regn.*, 2, 8; 11-12

while he was still in the service of the outward form of the law, and was sent to a disobedient and hard-hearted people, but the latter was the intermediary between the outward form and the truth : he caused the outward form to depart, and added to the truth by his preaching. And he heard : "Son of man, *do not pray over that people, do not make requests on their behalf, for I shall not listen to you*". But John from the very womb not only received the appointment to be herald, but also acquired profits consisting of those who were going to believe.

Verse 16.

The sequel of the homily will show (this), for it says : *And he will turn many of the sons of Israel to the Lord their God.* What sort of people are those ? Clearly those who went to him on the streams of the Jordan, and instead of the snakelike poison of unbelief received the baptism of repentance.

Verse 17a.

Then it says in the sequel : *And he will go before him in the spirit and power of Elijah.* See again another appointment of the Baptist and an increase of more grace following on the one before it. Indeed, Elijah too had the wilderness as his dwelling-place, and in a similar way to John achieved an absence of sensuality through abstinence and the roughness of his clothing. Not only this, but also the threefold pouring of the water on the pieces of wood, maintain the image of the baptism given by John for repentance. But if the Precursor be not only recognising but also pointing out to others that the maker and governor of heaven was corporeal on earth, he did not need at that stage to travel to heaven. The right moment of the Saviour's incarnation demanded that he wait about on earth. What else ? He was judged worthy of touching with his hands the undefiled head, and to be ear- and eyewitness of the Father's voice and of the presence of the Spirit. All we who believe know how much more incomparable and sublime these are than Elijah's parting of the Jordan, and the sheepskin falling on the disciple, and the fiery chariots.

Verse 17b.

Ἀλλ' ἐπὶ τὸν λόγον τὸν λόγον ἀνακτέον. Ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων. *Τί βούλεται δηλοῦν ἐν τῷ λέγειν* ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα *; Ἀσαφὲς γάρ ἐστι* 180 *τὸ λεγόμενον ὅσον τῇ προχείρῳ θεωρίᾳ τοῦ λόγου· μᾶλλον γὰρ ἦν ἀκόλουθον εἰπεῖν* ἐπιστρέψαι καρδίας *τέκνων ἐπὶ πατέρας, τουτέστιν τοὺς ἀπειθεῖς Ἰσραηλίτας εἰς ὑπόμνησιν ἀγαγεῖν τῆς πατέρων θεοσεβείας, οἷον τοῦ Ἀβραὰμ καὶ τῶν ἐξ αὐτοῦ πατριαρχῶν, καὶ ὥσπερ ἐκ τούτου καταιδέσαι τὰ τέκνα καὶ ἐφελκύσασθαι πρὸς τὴν τῶν προγόνων θεοσέβειαν. Νῦν* 185 *δὲ τὸ ἐναντίον τέθεικε·* Καρδίας *γάρ φησι* πατέρων ἐπὶ τέκνα *· ὅπερ ἡγοῦμαι σημαίνειν τὸ τοὺς πατέρας πείθειν ποδηγεῖν τὰ τέκνα πρὸς τὴν τοῦ δεσπότου καὶ σωτῆρος Χριστοῦ ἐπίγνωσιν. Εἶτα ἐξῆς* καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων, *λέγω δὴ τῶν ἀποστόλων, ἐναχθῆναι πρὸς θεοσέβειαν,* ἑτοιμάσαι κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον, *ὅπερ ἐστὶν ἐπιτήδειον καὶ* 190 *κατηρτισμένον πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος.*

Verse 18.

Καὶ εἶπε Ζαχαρίας πρὸς τὸν ἄγγελον· κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο ; ἐγὼ γάρ εἰμι πρεσβύτης καὶ ἡ γυνή μου προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις
37 αὐτῆς. *Ὦ ἱερὲ πρεσ/βύτα, τίς ἡ ἀπερίσκεπτος τῶν ῥημάτων ἀπόκρισις ; Εἰ μὲν γὰρ ὅμοιός σοι τὴν φύσιν ὁ προσδιαλεγόμενος ἦν ἢ καὶ παρὰ ὁμοφυοῦς* 195 *σοι κομίζων τὰ εὐαγγέλια, καλῶς τὰ τῆς φύσεως προεβάλου κωλύματα. Ἐπεὶ δὲ τοῦ δεσπότου τῆς φύσεως, γῆρας πολυχρόνιον καὶ παλαιότητα μήτρας ἐμποδίζειν ἀμφιβάλλεις τῷ τοῦ δεσπότου κελεύσματι ; Οὐδὲ ἐκ τοῦ Ἀβραὰμ καὶ τῆς Σάρρας παιδεύῃ πρὸς τὴν συγκατάθεσιν ; Πόθεν γὰρ ὁ Ἰσαὰκ ἀνεβλάστησεν ; Οὐκ ἐκ τοῦ ἑκατονταετοῦς γέροντος ; Οὐκ ἐκ τῆς* 200 *ἀπολελωκυίας τὰ κατ' ἐθισμὸν τῶν γυναικῶν Σάρρας ; Πόθεν τε ἡ Ῥεβέκκα τὸν Ἰακώβ ; Πόθεν ἡ Ἄννα τὸν Σαμουήλ ; Πόθεν τε αἱ λοιπαί, ἵνα μὴ τὰς καθ' ἕκαστον ἀπαριθμοῦμαι στείρας ; Οὐκ ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυτουργοῦ τῆς φύσεως ἰατρευθεῖσαι τὴν στείρωσιν ἀπεσκευάσαντο καὶ τὴν τεκνογονίαν μετημφιάσαντο ;*

177-178 *Luc.*, 1, 17 181 *Ibid.* 185-186 *Ibid.* 188-189 *ibid.* 191-193 *Luc.*, 1, 18 198-200 Cf. *Gen.*, 21, 1-7 200-201 Cf. *Gen.*, 25, 21-26 ; *I Regn.*, 1, 20

Verse 17b.

But we must bring the homily back to the subject. *To turn the hearts of the fathers to the children and the disobedient to the wisdom of the just.* What does it show in the expression "*to turn the hearts of the fathers to the children*" ? What is said is obscure as far as the obvious meaning of the text is concerned. It would be more consistent to say "to turn the hearts of the children to the fathers", that is to remind the disobedient Israelites of their father's awe of God, like that of Abraham and the patriarchs descended from him, and by this, as it were, to put the children to shame and to drag them back to their ancestor's awe of God. But it has put it the other way round, for it says *the hearts of the fathers to the children,* which I think means persuading the fathers to guide their children towards the knowledge of Christ, the Master and Saviour. Then the sequel : *and the disobedient to the wisdom of the just* (I mean the apostles), to be brought to awe of God, *to make ready for the Lord a people prepared,* that is, suitable and equipped for receiving the gospel message.

Verse 18.

And Zachariah said to the angel : "How shall I know this ? For I am an old man and my wife is advanced in her days". O holy priest, what is your thougthless answer to these words ? For if the one who conversed with you was similar to you in nature, or even brought you the good news from one of like nature, you did well to cite the hindrance of nature. But since (the messenger came from) the Master of nature, do you doubt that age of many years and oldness of a womb will stand in the way of the order of the Master ? Won't you even be taught to assent by Abraham and Sarah ! From where was Isaac produced ? Wasn't it from a hundred-year-old man ? Wasn't it from Sarah, who had stopped experiencing the custom of women ? And from where did Rebecca produce Jacob ? From where did Anna produce Samuel ? And from where did the rest (produce their children) ? – lest I enumerate the sterile women one by one. On being cured by the same begetter of nature didn't they cast off sterility and change to child-bearing ?

Verse 19.

Εἶτα ἑξῆς· Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῷ· ἐγώ εἰμι Γαβριὴλ ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀπεστάλην πρὸς σὲ λαλῆσαι καὶ εὐαγγελίσασθαί σοι ταῦτα. *Ὦ τοῦ παραδόξου θαύματος. Φρίκη μοι καὶ χαρὰ συμμιγής, ἀδελφοί, μετὰ τῶν λοιπῶν εἰσέρχεται ἐννοοῦντι τὴν τοσαύτην τοῦ βαπτιστοῦ εὐδοξίαν. Τίς γὰρ μὴ καταπλαγείη ἀληθῶς ἀκούων τὸν μετ' ὀλίγον τῇ θεομήτορι τὰ τῆς χαρᾶς κομίζοντα εὐαγγέλια, νῦν προαγορεύοντα τοῦ βαπτιστοῦ τὰ κυήματα; Ἆρα γὰρ εἰ βασιλεὺς διά τινας τῶν ἀρχόντων βασιλίδι μυστήριον διεπέμπετο, ἠξίωσε δὲ καὶ οἰκέτῃ δι' αὐτοῦ τοῦ ἄρχοντος ἀποστεῖλαι μυστήριον, οὐκ ἂν τῆς τοσαύτης εὐδοξίας τὸν τοιοῦτον ἐμακαρίσαμεν οἰκέτην; Εἰ δὲ ἐπὶ βασιλέως φθαρτοῦ* 37[v] *καὶ ἄρχοντος ὁμοιο/παθοῦς τοιαύτη ἡ δόξα, ἐπὶ τοῦ ἐπουρανίου καὶ ἀκαταλήπτου θεοῦ τε καὶ βασιλέως καὶ ἀρχιστρατήγου ἀσωμάτου τὴν τοιαύτην ὡς ἐν εἰκόνι εὑρίσκοντες ὁμοιότητα, οὐκ ἂν δικαίως τὸν βαπτιστὴν θαυμάσωμεν;*

Verses 20-23.

Καὶ ἑξῆς φέρει· Καὶ ἰδοὺ ἔσῃ *φησὶ* σιωπῶν καὶ μὴ δυνάμενος λαλῆσαι ἄχρι ἧς ἡμέρας γένηται ταῦτα, ἀνθ' ὧν οὐκ ἐπίστευσας τοῖς λόγοις μου, οἵτινες πληρωθήσονται εἰς τὸν καιρὸν αὐτῶν. *Ἄξιον τῆς ἀπιστίας τὸ ἐπιτίμιον. Ἐπειδὴ γὰρ παρ' ἐμοῦ τῶν προρρηθέντων λόγων ἠπίστησας μηνύοντι τὴν ὑπὸ Ἡσαΐου προαγγελθεῖσαν φωνήν, φωνῆς ἔσῃ ἐστερημένος μέχρις ὅτε ἡ φωνὴ γεννηθεῖσα τοῦ βρέφους τῆς φωνῆς σοι λύσει τὸ ἐπιτίμιον. Καὶ δὴ πληρώσας τὴν λειτουργίαν τῆς ἱερατείας αὐτοῦ, ἵνα τὰ ἐν μέσῳ συντέμω,* ἀπῆλθεν εἰς τὴν οἶκον αὐτοῦ καὶ διέμενε κωφός· *ἀδύνατον γὰρ ψευδοεπῆσαι θεὸν προαγγέλλοντα.*

Verse 24.

Μετὰ δὲ ταύτας *φησὶ* τὰς ἡμέρας, *δῆλον δὲ ὅτι τὰς τῶν εὐαγγελίων,* συνέλαβεν Ἐλισάβετ ἡ γυνὴ αὐτοῦ. *Οὕτως πάντα ὅσα ἠθέλησεν ὁ κύριος, ἐποίησε καὶ ποιεῖ· ἰδοὺ γὰρ ἔργοις πληροῦται τῶν λόγων ἡ πρόρρησις, θεοῦ γὰρ προστάττοντος καὶ τὰ φύσει ἄπορα ὑπὲρ φύσιν εὔπορα.* Καὶ περιέκρυβεν ἑαυτὴν *φησι* μῆνας πέντε λέγουσα ὅτι οὕτως μοι πεποίηκεν ὁ κύριος. Περιέκρυβεν ἑαυτὴν, *ἢ ὥσπερ αἰδουμένη τοὺς*

205-207 *Luc.*, 1, 19 209-210 Cf. *Luc.*, 1, 26-38 219-221 *Luc.*, 1, 20
223 Cf. *Is.*, 40, 3 226 *Luc.*, 1, 23; 22 228-229 *Luc.*, 1, 24
232-233 *Ibid.*

Verse 19.

Then the sequel : *And the angel answered him : "I am Gabriel, who stand in the presence of the Lord ; and I was sent to speak to you and to bring you this good news".* O marvellous wonder ! Fear and joy mixed with the rest within me, brethren, come as I contemplate the great renown of the Baptist. For who would not be truly amazed on hearing that the one who shortly after brings the good news of joy to the mother of God now foretells the conception of the Baptist ? For surely if an emperor sent a secret message to an empress through some of the leaders, or judged it fitting to send a secret message to a slave through the same leader, wouldn't we call such a slave blessed because of such a great honour ? But if the glory of a mortal emperor and a ruler of like feelings is such, when we find a similarity, as it were in an image, with the heavenly and incomprehensible God and emperor and the bodiless leader of the heavenly host, wouldn't we wonder justly at the Baptist ?

Verses 20-23.

And the sequel says : *And behold, you will be silent,* it says, *and unable to speak until the day that these things come to pass, because you did not believe my words, which will be fulfilled in their time.* The punishment fits the disbelief. For since you have not believed the words I spoke in prophecy, I who reveal the voice foretold by Isaiah, you will be deprived of your voice until the time when the baby's voice, after it is born, will free you of the punishment of your voice". And when he had finished the service of his priesthood — to cut the story in half — *he went to his home and remained dumb.* For it is impossible for God to speak falsely in a prophecy.

Verse 24.

After these days, it says (clearly the days of the good news), *his wife Elizabeth conceived.* Truly all that the Lord wished he did, and does. See, the foretelling of the words is fulfilled in deeds, because when God commands even things that are by nature impracticable become practicable, transcending nature. *And she hid herself,* it says, *for five months, saying : "Thus the Lord has done to me". She hid herself,* as if embarrassed with regard to the relatives

γνωστοὺς διὰ τὸ ἐν γήρᾳ τεκνῶσαι ἢ καὶ τάχα μὴ πιστεύουσα καίπερ τὸ
235 *ἔμβρυον ἔχουσα ὅτι τέξεται ὄντως. Ἡ γὰρ πολυχρόνιος στείρωσις εἰς ἔθος ἀγαγοῦσα τὴν φύσιν βραδυτέραν ἀπειργάζετο πρὸς τοκετοῦ συγκατάθεσιν.*

Verse 25.

38 *Ἔλεγε δέ / φησιν* ὅτι οὕτως μοι πεποίηκεν ὁ κύριος ἐν ἡμέραις αἷς ἐπεῖδεν ἀφελεῖν τὸ ὄνειδός μου ἐν ἀνθρώποις. *Ποῖον δὲ ὄνειδος; Ἢ τὸ*
240 *τοῦ νόμου δηλονότι τοῦ λέγοντος·* Οὐκ ἔσται ἐν ὑμῖν ἄγονος οὐδὲ στεῖρα.

Verse 39.

Εἶτα ἐφεξῆς ὁ εὐαγγελιστὴς ἐξηγεῖται τῆς θεοτόκου τὰ εὐαγγέλια καὶ ἐπάγει· Ἀναστᾶσα δὲ Μαριὰμ ἐπορεύθη εἰς τὴν ὀρεινὴν μετὰ σπουδῆς. *Ποία σπουδὴ κατεῖχε τὴν παναγίαν παρθένον; Ἢ δηλονότι οὐκ αὐτοκινήτως, ἀλλ' ὑπὸ πνεύματος ἁγίου ἐπειγομένη εἰς τὸ πληρωθῆναι τὸ*
245 *τοῦ ἀσπασμοῦ πρὸς Ἐλισάβετ μυστήριον.*

Verse 40.

Λέγει γάρ· Καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον Ζαχαρίου καὶ ἠσπάσατο τὴν Ἐλισάβετ. *Ἔθος γὰρ τῷ σωτῆρι ἐπιτρέχειν τοῖς ἀξίοις μᾶλλον ἢ ἐπιτρέχεσθαι ὑπ' αὐτῶν, καὶ δηλοῖ ὁ θεῖος ἀπόστολος φάσκων·* Διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ.

Verse 41a.

250 *Εἶτα φησί·* Καὶ ἐγένετο ὡς ἤκουσεν ἡ Ἐλισάβετ τὸν ἀσπασμὸν τῆς Μαρίας, ἐσκίρτησε τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς. *Ὦ τοῦ θερμοτάτου ἐραστοῦ τοῦ δεσπότου. Ὦ τοῦ <σκιρτήματος> πρὸ γεννήσεως τὴν προθυμίαν τοῦ προδρόμου ἐπιδεικνύντος. Ὦ τοῦ ἀποκεκλεισμένου βρέφους καὶ τοὺς ἄνδρας τοὺς λελυμένους προφθάνοντος. Ἠγανάκτει ὁ βαπτιστὴς ἐν τῇ*
255 *νηδύϊ τῆς μητρὸς κατεχόμενος καὶ διὰ τῶν σκιρτημάτων ἐβόα· «Τί με κατέχεις, ὦ γαστὲρ ἀναμένουσα τὰ κατ' ἐθισμὸν τῆς κυήσεως; Οὐκ ἀναμένω τὸν χρόνον τῆς φύσεως, σκιρτῶ στενοχωρούμενος, οὐχ ὅτι τὸν δεσπότην ὡς μὴ παρόντα ζητῶν· καὶ γὰρ ἐκεῖνος καὶ ἐν τῇ γαστρὶ τῆς παρθένου ἐστὶ καὶ οὐρανοὺς οὐκ ἀπέλιπε καὶ τὴν γῆν πεπλήρωκε κάμοὶ*

238-239 *Luc.*, 1, 25 239-240 *Deut.*, 7, 14 242-243 *Luc.*, 1, 39
246-247 *Luc.*, 1, 40 248-249 *Phil.*, 3, 12 250-251 *Luc.*, 1, 41

because she would have a child in her old age, or possibly, although she had the foetus, not believing that it would really be born. For her sterility of many years, because it led to a habit, made her nature slower to accept child-birth.

Verse 25.

She said, it says : *Thus the Lord has done to me in the days when he looked on me, to take away my reproach among human beings.* What kind of reproach ? Clearly the one of the law, saying namely : *There will not be among you without offspring, or sterile.*

Verse 39.

Then in the sequel the evangelist sets forth the good news (given to) the mother of God, and adds : *Mary rose and went with haste into the hill country.* What haste was it that seized the most holy virgin ? Clearly, being urged not from her own accord but by the Holy Spirit to fulfill the secret of her greeting to Elizabeth.

Verse 40.

It says : *And she went into Zachariah's house and greeted Elizabeth.* For it was the Saviour's custom to approach those who were worthy, rather than be approached by them, and the divine apostle shows this when he says : *I press on to make it my own, because Christ Jesus had made me his own.*

Verse 41a.

Then it says : *And when Elizabeth heard the greeting of Mary, the babe lept in her womb.* O warmest lover of the Master ! O the leap before birth which pointed out the eagerness of the Precursor ! O the baby shut in, and outstripping men who were released ! The Baptist could not bear being shut up in his mother's womb, and called out while leaping : "Why do you shut me up, o womb waiting for the customary things of pregnancy ? I am not waiting for nature's time, I am leaping though cramped, not because I am seeking the Master as though he were not here. He too is in the virgin's womb and has not left heaven and has filled the earth, and is in the womb

38[v] *ἐν τῇ νηδύϊ συμπάρεστι / τῆς μητρὸς διαλύων τὴν στείρωσιν. Ἀλλὰ τοὺς συσκιρτῶντας ἐπιζητῶ καὶ προετοιμάσαι τὴν ὁδὸν τῷ λυτρωτῇ κατεπείγομαι.»*

Verse 41b.

Καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἐλισάβετ. *Ὦ περιουσία χάριτος. Ὦ τῆς τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀνεκλείπτου πηγῆς. Ἐν ἑτέρῳ ἔλεγε περὶ τοῦ βρέφους ὅτι* Πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται, *εἶτα ἐπὶ τῆς θεοτόκου·* Καὶ πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, *καὶ νῦν πάλιν πλησθῆναι πνεύματος ἁγίου τὴν Ἐλισάβετ βοᾷ. Καταισχυνέσθωσαν οἱ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον βλασφημεῖν ἀποτολμῶντες καὶ τῆς οὐσίας αὐτὸ πατρός τε καὶ υἱοῦ χωρίζειν ἐπιχειροῦντες. Εἰ γάρ ἐστι τὸ θεῖον, ὥσπερ καὶ ἔστιν ἀληθῶς, ἄποσόν τε καὶ ἄποιον καὶ ἀπερίγραπτον, τὸ δ' αὐτὸ καὶ πνεῦμα ἅγιον δείκνυται. Πῶς οὐχ ὁμοούσιον τὸ πνεῦμα πατρί τε καὶ υἱῷ; Ὧν γὰρ ἡ ἐνέργεια μία καὶ ἡ αὐτή, τούτων καὶ ἡ αὐτὴ οὐσία.*

Vrse 42.

Καὶ ἀνεβόησε φωνῇ μεγάλῃ ἡ Ἐλισάβετ καὶ εἶπεν. *Τὰ τοῦ βρέφους σκιρτήματα τονωτέραν τὴν φωνὴν τῆς μητρὸς ἀπειργάσαντο· ὅπερ γὰρ τὸ ἔμβρυον ὑπὸ τῆς φύσεως κατεχόμενον εἰπεῖν διὰ στόματος οὐκ ἠδύνατο, ἡ μήτηρ πλησθεῖσα τοῦ πνεύματος ἐξεβόησε·* «Εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν. *Πῶς γὰρ οὐκ εὐλογημένη ἡ τὸν εὐλογημένον καὶ ἐν ὀνόματι κυρίου ἐρχόμενον ἐν γαστρὶ ἀπεριγράπτως βαστάζουσα;* Καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου. *Πῶς γὰρ οὐκ* εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου *ὁ τὴν κατάραν τῆς κοινῆς μητρὸς ἡμῶν Εὔας εἰς εὐλογίαν μεταβαλών; Πῶς γὰρ οὐκ* εὐλογημένος *ὁ τὴν πυρίνην ῥομφαίαν ἡμερώσας καὶ ἀκωλύτως πᾶσι τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς τὴν βρῶσιν, ὅπερ ἐστὶν αὐτός, διὰ τῆς εἰς αὐτὸν / πίστεως χαρισάμενος.»*

39

Verse 43.

Καὶ πόθεν μοι τοῦτό *φησιν* ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου πρός με; *Ὑπερβάλλει γὰρ πάντα λόγον τὸ τὴν βασιλίδα παραγενέσθαι εἰς τὸν οἶκον τῆς θεραπαίνης.*

263 *Ibid.* 265 *Luc.*, 1, 15 265-266 *Luc.*, 1, 35 273 *Luc.*, 1, 42
276-277 *Ibid.* 278-281 *Ibid.* 284-285 *Luc.*, 1, 43

at the same time as myself, putting an end to the sterility of the womb. But I am looking for people to leap me and I am eager to prepare the road for the redeemer in advance".

Verse 41b.

And Elizabeth was filled with the Holy Spirit. O abundance of grace ! O incessant spring of the Holy Spirit ! In another passage it said of the baby : *It will be full of the Holy Spirit,* then about the mother of God : *And the Holy Spirit will come upon you,* and now again it cries out that Elizabeth was filled with the Holy Spirit. Shame on those who dare to blaspheme against the Holy Spirit, and try to separate it from the substance of Father and Son ! For if the divine (which in truth the Spirit is) has no quantity and no quality and is incomprehensible, the Holy Spirit appears to be the same. How is the Spirit not of the same substance as Father and Son ? Beings who have one and the same operation also have the same substance.

Verse 42.

And Elizabeth exclaimed with a loud cry and said... The baby's leaping was causing the voice of the mother to be more raised. For what the embryo, shut up by nature, was unable to say through his mouth, his mother, filled with the Spirit, exclaimed : *Blessed are you among women.* For how was she not blessed, she who was carrying in her womb in an incomprehensible manner the blessed one and the one who was coming in the name of the Lord ? *And blessed is the fruit of your womb.* For how would *the fruit of your womb* not be *blessed,* the fruit which changed the curse of our common mother Eve into a blessing ? For how would he not be blessed, he who tamed the fiery sword and gave to all unhindered the food of the wood of life, which is himself, through faith in him ?

Verse 43.

And why is this granted to me, it says, *that the mother of my Lord should come to me ?* For the visit of the empress to the house of the servant surpasses every word.

Verse 44.

Ἰδοὺ γὰρ ὡς ἐγένετο ἡ φωνὴ τοῦ ἀσπασμοῦ σου εἰς τὰ ὦτά μου, ἐσκίρτησε τὸ βρέφος ἐν ἀγαλλιάσει ἐν τῇ κοιλίᾳ μου. *Ἅμα τῷ λόγῳ τοῦ ἀσπασμοῦ σου ὥσπερ οὐκ ἔμβρυον ἀλλὰ γυμνὸν τῆς νηδύος ὑπάρχον* 290 ἐσκίρτησε τὸ βρέφος ἐν ἀγαλλιάσει ἐν τῇ κοιλίᾳ μου. *Σκιρτᾷ δὲ ὁ βαπτιστὴς τὸν ὑπ' αὐτοῦ βαπτισθησόμενον καὶ* ἐν πνεύματι ἁγίῳ *βαπτίζοντα θεωρῶν τὸ πνεῦμα πρὸς αὐτὸν διὰ τῆς θεοτόκου παραγενόμενον.*

Verse 45.

Εἶτα ἐξῆς· Καὶ μακαρία ἡ πιστεύσασα ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου. *Συγκρίνασα γὰρ ἡ Ἐλισάβετ τὸ ὑπὲρ* 295 *τῆς ἀπιστίας τῷ Ζαχαρίᾳ δοθὲν τῆς σιωπῆς ἐπιτίμιον, ἐννοήσασα δὲ καὶ τὴν δοθεῖσαν τῇ θεομήτορι κόρῃ ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἀγγέλου χαρὰν εἰποῦσῃ·* Γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου, *εἰκότως μακαρίζει τὴν πιστεύσασαν συγκρίσει τοῦ ἀπιστήσαντος.*

Verse 56.

Εἶτα ἐξῆς διηγεῖται ὁ εὐαγγελιστὴς τὴν τῆς θεοτόκου προφητείαν τε ἅμα 300 *καὶ προσευχήν, ἥτις ἰδίας ἐξηγήσεως δεῖται, καὶ ἐπάγει·* Ἔμεινε δὲ Μαριὰμ πρὸς αὐτὴν ὡσεὶ μῆνας τρεῖς, καὶ ὑπέστρεψεν εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς· *λοιπὸν γὰρ πρὸς τὸ τίκτειν τῆς Ἐλισάβετ γενομένης. Μὴν γὰρ ἦν λοιπὸν ὁ ὕστατος τῆς κυήσεως, ὡς διδάσκει ὁ λόγος, τῇ μὲν ἁγίᾳ παρθένῳ εἰπὼν ὅτι* Μὴν οὗτός ἐστιν ἕκτος αὐτῇ καλουμένῃ στείρᾳ, *νῦν δὲ ὅτι* 305 ἔμεινε *παρὰ τῇ Ἐλισάβετ μετὰ τὸ δέξασθαι δηλονότι τὰ εὐαγγέλια* μῆνας τρεῖς.

Verse 57.

39[v] *Ὡς ἐντεῦθεν δῆλον ὅτι / ἔννατος μὴν ὑπῆρχε τῇ Ἐλισάβετ, ὅτε ἡ θεοτόκος αὐτὴν πρὸς τὸ τίκτειν οὖσαν κατέλιπεν, τὰ δὲ ἑξῆς δηλώσει· φησὶ γάρ·* Τῇ δὲ Ἐλισάβετ ἐπλήσθη ὁ χρόνος τοῦ τεκεῖν αὐτήν, καὶ ἐγέννη- 310 σεν υἱόν. *Ποῦ σοι νῦν τὰ τῆς ἀπιστίας ῥήματα, ὦ Ζαχαρία; Ἰδοὺ γὰρ τοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρᾷς ὃν τῇ ἀκοῇ εὐαγγελισθεὶς οὐκ ἐπίστευσας. Ἰδοὺ καὶ σοῦ τοῦ πρεσβύτου ὁ σπόρος παρὰ τὰς ἐλπίδας ἀνέθηλε καὶ τῆς προβεβηκυίας*

287-288 *Luc.*, 1, 44 290 *Ibid.* 291 *Matth.*, 3, 11 ; *Marc.*, 1, 8 ; *Luc.*, 3, 16 ; *Ioh.*, 1, 33 293-294 *Luc.*, 1, 45 297 *Luc.*, 1, 38 300-302 *Luc.*, 1, 56 304 *Luc.*, 1, 36 305-306 *Luc.*, 1, 56 309-310 *Luc.*, 1, 57

Verse 44.

"*For behold, when the sound of your greeting came to my ears, the babe in my womb lept for joy.* On the expression of your greetings as it were not an embryo but the baby, stripped of the womb, *lept for joy in my womb*". The Baptist lept for joy at seeing the one who would be baptised by him and who baptises *in the Holy Spirit*, seeing the Spirit come to him through the mother of God.

Verse 45.

Then the sequel : *And blessed is she who believed that there would be a fulfillment of what was spoken to her from the Lord.* Elizabeth, comparing the penalty of silence given to Zachariah because of his disbelief, and realising the grace given to the virgin mother of God by the same angel, when she said : *Be it done to me according to your word*, fittingly blessed the woman who had believed, in comparison with the man who had disbelieved.

Verse 56.

Then in the sequel the evangelist explains the prophecy of the mother of God, together with her prayer, which requires an exegesis of its own, and he adds : *And Mary remained with her about three months, and returned to her home.* For Elizabeth was already on the point of giving birth. It was already the last month of the pregnancy, as the narrative teaches, saying in one place to the holy virgin that *she who was called barren is in her sixth month*, and now that she *remained* with Elizabeth *three months*, after, of course, she had received the good news.

Verse 57.

That it is plain from this that Elizabeth was in her ninth month when the mother of God left her as she was ready to give birth, the sequel will show. For it says : *The time came for Elizabeth to be delivered and she gave birth to a son.* Where are your words of disbelief now, Zachariah ? Look, you can see with your eyes the one whom you didn't believe about when the good news was announced in your hearing. Look, even though you are an old man your seed has sprouted up again beyond your hopes, and the ear of corn of the woman advanced in age has caused fields to put forth again, surpassing

ὁ στάχυς ὑπὲρ τὰς νεοθαλεῖς ἀνεβλάστησεν ἀρούρας· θεοῦ γὰρ κελεύοντος καὶ ὑπὲρ φύσιν ἡ φύσις τοῦ τῆς φύσεως κτίστου ὑπείκει τοῖς νεύμασι.

Verse 58.

Καὶ ἤκουσάν *φησιν* οἱ περίοικοι καὶ οἱ συγγενεῖς αὐτῆς ὅτι ἐμεγάλυνε κύριος τὸ ἔλεος αὐτοῦ μετ' αὐτῆς, καὶ συνέχαιρον αὐτῇ. *Οὐκ ἔλεγον ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ὅτι κατάρα καὶ ὄνειδος ἦν τοῦ πάλαι διὰ τὸν νόμον τὸ τῆς ἀγόνου καὶ στείρας ἐπιτίμιον; Οὔτε γὰρ οἱ συγγενεῖς καὶ οἱ περίοικοι ὡς προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ γενησομένου τοὺς γονεῖς ἐμακάριζον, οὐδὲ γὰρ εἴδεσαν τὸ γινόμενον μυστήριον, ἀλλὰ τὴν λύσιν ἐθαύμαζον τῆς στειρώσεως.*

Verse 59.

Καὶ ἐγένετό *φησι* τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ ἦλθον περιτεμεῖν τὸ παιδίον καὶ ἐκάλουν αὐτὸ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ Ζαχαρίαν. *Ὡς γὰρ ἔστιν ἰδεῖν τὴν κρατουμένην συνήθειαν, φιλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι τὰ ὀνόματα τῶν προγόνων ἐπιτιθέναι τοῖς τέκνοις. Οἱ οὖν ἔξωθεν ἀγνοοῦντες τὸ τῶν εὐαγγελίων τοῦ βρέφους μυστήριον ἤθελον τὸ βρέφος ἐκ τοῦ πατρὸς ὀνομάσαι.*

Verse 60.

Καὶ ἀποκριθεῖσα ἡ μήτηρ αὐτοῦ ἔφη· οὐχί, ἀλλὰ κληθήσεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννης. *Ἀληθῶς* ὡς ἐμεγαλύνθη τὰ ἔργα σου, κύριε. *Ἀληθῶς / ἐθαυμαστώθη οὐ μόνον ἡ γνῶσις σου, ἀλλὰ καὶ ἡ τῶν μυστηρίων σου ἐξ ἡμῶν. Τὸν μὲν Ζαχαρίαν ἔγνωμεν ἐκ τῆς τοῦ ἀγγέλου ὀπτασίας διδαχθέντα τὸ τοῦ βρέφους ὄνομα· πόθεν τῇ Ἐλισάβετ τοῦ ὀνόματος τοῦ βρέφους ἡ ἐπίγνωσις; Ὁ μὲν Ζαχαρίας ἐξ αὐτῆς τῆς ὀπτασίας καὶ τοῦ ναοῦ τὸ τῆς σιωπῆς δεξάμενος ἐπιτίμιον* διέμενε κωφὸς *μηδὲν τῶν ὁραθέντων τινὶ ἐξειπών, ἄλλος δὲ παρ' αὐτὸν τὸ τοιοῦτον μυστήριον οὐκ ἐμυήθη. Πόθεν οὖν ἔγνω ἡ Ἐλισάβετ; Ἢ δηλονότι ἐκ τοῦ πλήσαντος αὐτὴν πνεύματος ἁγίου· ὅτε τὸν μακαρισμὸν τῇ παναγίᾳ παρθένῳ ἐξεβόησεν ἐξ αὐτοῦ καὶ περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ βρέφους ἐξεπαιδεύθη.*

315-316 *Luc.*, 1, 58 317 Cf. 102-104; 240-241 322-323 *Luc.*, 1, 59
327-328 *Luc.*, 1, 60 328 *Ps.*, 91, 6 330-331 Cf. *Luc.*, 1, 13
333 *Luc.*, 1, 22 335-336 Cf. *Luc.*, 1, 41

the younger women. For when God gives a command, even when it goes beyond nature, the nature obeys the directives of the creator of nature.

Verse 58.

And her neighbours and kinsfolk, it says, *heard that the Lord had shown great mercy to her, and they rejoiced with her.* Didn't I say before that the penalty of being childless and barren was in earlier times a curse and a reproach because of the law ? The kinsfolk and neighbours neither called the parents blessed for the future Precursor and Baptist, nor did they know the mystery that was happening, but they marvelled at the release from barrenness.

Verse 59.

And on the eighth day, it says, *they came to circumcise the child ; and they would have named him Zachariah after his father.* As it is possible to see that a custom is maintained, people love to give the parents' names to children. Those outside, not knowing the mystery of the good news concerning the baby, wished to call the baby after the father.

Verse 60.

And his mother answered : "No, but his name will be John". Your works have truly *been magnified, Lord.* Not only was knowledge of you truly marvelled at, but also our knowledge of your mysteries. For we know that Zachariah was taught the baby's name from the appearance of the angel, but from where did Elizabeth receive knowledge of the baby's name ? On receiving the penalty of silence from the moment itself of the appearance and (the sacrifice in) the temple, Zachariah *remained dumb,* telling nobody anything of what he had seen ; no other person besides him had been privy to such a great mystery. How, then did Elizabeth know ? Clearly, from the Holy Spirit which had filled her. When she called out the blessing on the most holy virgin she was instructed fully by him also about the baby's name.

Verse 61.

Καὶ εἶπον αὐτῇ *φησιν* ὅτι οὐδείς ἐστιν ἐκ τῆς συγγενείας σου ὃς καλεῖται τῷ ὀνόματι τούτῳ. *Ἐξένιζε τοὺς παρόντας τοῦ ὀνόματος τοῦ βρέφους ἡ κλῆσις· ὡς γὰρ ἤδη εἴπομεν, φιλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ἀπὸ τῶν προγόνων καὶ συγγενῶν τὰ ἐξ αὐτῶν τικτόμενα ὀνομάζειν.*

Verse 62.

Καὶ ἐξῆς Ἐνένευον δὲ τῷ πατρὶ αὐτοῦ – *ἐνένευον δὲ ὡς κωφῷ δηλονότι καὶ ἀλάλῳ ὑπάρχοντι* – τὸ τί ἂν θέλοι καλεῖσθαι αὐτό. *Καὶ γὰρ ὡς ξενίζοντα λεγούσης τῆς Ἐλισάβετ περιφρονήσαντες ἐπὶ τὸ ἡγεμονικώτερον μέρος τὸν ἄνδρα χωροῦσιν ὡς ἐκείνου ἕτερόν τι παρὰ ταύτην ἐροῦντος.*

Verse 63.

Καὶ αἰτήσας *φησὶ* πινακίδιον ἔγραψε λέγων· Ἰωάννης ἔσται τὸ ὄνομα αὐτοῦ. *Ἔμαθεν ἐξ ὧν ἔπαθεν ὁ ἱερὸς πρεσβύτης μὴ ἀπιστεῖν θείοις προστάγμασι. Πρὸς ὃ καὶ εἴποιμι ἄν· «Τί τὸ παράδοξόν τε καὶ ξένον, ὦ Ζαχαρία, ὁ πρώην μηδὲ λόγῳ τοῖς τοῦ ἀγγέλου κατα/θέμενος ῥήμασι, νῦν οὐ μόνον συγκατατίθῃ ἀλλὰ καὶ ἔγγραφον τὴν ὁμολογίαν ποιεῖς»; «Ναί φησιν· ἔργοις αὐτοῖς ἐπληροφορήθην τὰς μὲν ἐμὰς ὑπονοίας ψευσθείσας τήν τε ἐνεργὸν πρὸς τὸ πρᾶγμα γενομένην καὶ τὸ βρέφος ὁρῶν ἔλεγχον ἀπαράγραπτον.»*

Verse 64.

Ἠνεῴχθη δέ *φησι* τὸ στόμα αὐτοῦ παραχρῆμα καὶ ἡ γλῶσσα, καὶ ἐλάλει εὐλογῶν τὸν θεόν. *Ὦ τοῦ παραδόξου θαύματος. Ὦ τῆς ἀνεκδιηγήτου θεοῦ οἰκονομίας. Ὦ τῆς πολυτρόπου τοῦ θείου πνεύματος χάριτος. Ἀπιστηθεῖσα πρώην φωνὴ δέσμος τῆς φωνῆς γέγονε καὶ φωνὴ γενηθεῖσα τέκνου λύσιν τῇ φωνῇ τοῦ πατρὸς προεξένισεν· ὑπὲρ λόγον γὰρ πέφυκε τοῦ θεοῦ λόγου τὰ θαύματα.*

Verse 65.

Καὶ ἐγένετο φόβος ἐπὶ πάντας τοὺς περιοικοῦντας αὐτούς, καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ὀρεινῇ τῆς Ἰουδαίας διελαλεῖτο πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα. *Καὶ*

338-339 *Luc.*, 1, 61 340-341 Cf. 324-326 342-343 *Luc.*, 1, 62
347-348 *Luc.*, 1, 63 355-356 *Luc.*, 1, 64 361-362 *Luc.*, 1, 65

Verse 61.

And they said to her, it says, "*There is none of your kindred who is called by this name*". The invocation of the baby's name surprised those who were present, for, as we have said already, people love to name the children born of them after parents and relatives.

Verse 62.

And the sequel : *And they made signs to his father* — clearly they made signs to him because he was dumb and speechless — *inquiring what he could have him called.* And because they were contemptuous of Elizabeth for pronouncing a strange (name), they went to the husband, the more authoritative party, to see if he would say something different from her.

Verse 63.

And asking for a writing-tablet, it says, *he wrote : His name will be John.* The aged priest had learnt from what he had undergone not to distrust divine commands. I would say to him : What is wonderful and strange, Zachariah, you who first agreed with not even a word of what the angel said, now not only have agreed completely but are also making your confession in writing ? "Yes", he says, "I have been assured by the deeds themselves with regard to my false suspicions, seeing both the woman busy with the event and the baby as unimpeachable proof".

Verse 64.

And his mouth was opened immediately, it says, *and his tongue, and he spoke blessing God.* O marvellous wonder ! O the indescribable plan of God ! O the manifold grace of the Holy Spirit ! The voice which at first was not believed became a chain of the voice, and the voice of the son which was born caused the father's voice to be released. For the miracles of the word of God transcend words.

Verse 65.

And fear came on all their neighbours, and all these things were talked about through all the hill country of Judea. Indeed, because of the strange name and

γὰρ καὶ <ἐκ> τοῦ ξένου ὀνόματος καὶ ἐκ τοῦ περὶ τὴν λύσιν τῆς φωνῆς τοῦ Ζαχαρίου θαύματος οἱ περίοικοι φοβηθέντες οὐκέτι ὡς φιλῷ τῷ βρέφει προσεῖχον, ἀλλ' ἐνενόουν ξένον τι καὶ παράδοξον ἐκ τοῦ τεχθέντος ὑπάρχειν.

Verse 66.

Διὸ καὶ ἑξῆς εὐαγγελιστὴς φησί· Καὶ ἔθεντο πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν λέγοντες· τί ἄρα τὸ παιδίον τοῦτο ἔσται; καὶ γὰρ χεὶρ κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ. *Καὶ διελογίζοντό φησιν* ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν – *τοῦτο γὰρ σημαίνει τὸ* ἔθεντο – *τὸ τί ἂν ἐκ τοῦ βρέφους γενήσεται. Τὸ δὲ αἴτιον τῶν τοιούτων λογισμῶν ἦν τὸ* χεῖρα κυρίου *εἶναι* μετ' αὐτοῦ, *ὅπερ σημαίνει τὸ παρὰ τὰ συνήλικα βρέφη καὶ ὑπὲρ αὐτὴν τὴν* 41 *τοῦ σώματος αὔξησιν ὑπερλάμπειν ἐν | τῷ βαπτιστῇ τὴν χάριν τοῦ πνεύματος ὥσπερ ξενίζεσθαι τοὺς ὁρῶντας.*

Verse 67.

Καὶ Ζαχαρίας *φησὶν* ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου καὶ προεφήτευσε λέγων. *Ὦ τῆς τοσαύτης καὶ τηλικαύτης δωρεᾶς ἧς ἠξιώθης, ὦ ἱερὲ Ζαχαρία. Ὦ τῆς ἀνεικάστου χάριτος. Καὶ γὰρ πανοικὶ κατεπλούτησας τὴν χάριν τοῦ πνεύματος· τὸ βρέφος ἐκ τῆς μήτρας πνεύματος ἁγίου ἐπλήσθη, ἡ μήτηρ μετὰ τὴν κύησιν πνεύματος ἁγίου πλησθεῖσα τὸν μακαρισμὸν τῇ θεομήτορι προσενήνοχε καὶ σὺ νῦν ἔμπλεως γεγονὼς τῆς προφητείας ἀπάρχεσαι. Τίς οὖν μὴ μακαρίσῃ ὑμᾶς τοιαύτης εὐδοξίας τετυχηκότας; Τίς μὴ καταπλαγείη καὶ γονέας καὶ τέκνον πνεύματος ἁγίου πεπληρωμένους; Ὄντως δῆλοι ἐστὲ συγγενεῖς τῇ θεοτόκῳ Μαρίᾳ ὑπάρχοντες· ὄντως ἀληθῶς ὁ λόγος προοιμιάσατο ὅτι* ἀμφότεροι δίκαιοι *ἦτε καὶ* ἄμεμπτοι· *ὄντως ἄξιοι λειτουργῆσαι τῷ πάντων μυστηρίων μείζονι μυστηρίῳ τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ οἰκονομίας.*

Verse 68.

Καιρὸς δὲ λοιπὸν ἤδη καὶ τὴν τοῦ Ζαχαρίου προφητείαν διελθεῖν δι' ὀλίγων. Οὕτω γάρ φησιν· Εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ. *Πρεπόντως ὁ ἱερεὺς καὶ προφήτης ἀπὸ τοῦ εὐλογεῖν τὸν θεὸν τῆς*

367-369 *Luc.*, 1, 66 369-372 *Ibid.* 375-376 *Luc.*, 1, 67
384-385 *Luc.*, 1, 6 388 *Luc.*, 1, 68

because of the wonder concerning the release of Zachariah's voice, the neighbours in their fear were no longer turning to the baby as a loved one but were considering that something strange and marvellous was happening because of the one who was born.

Verse 66.

This is why also in the sequel the evangelist says : *And all who heard this laid this up in their hearts saying : "What then will this child be ? For the hand of the Lord was with him".* And they considered, it says, *in their hearts* – for this is the meaning of "*laid this up*" – what would become of the baby. The reason for these considerations was that *the hand of the Lord was with him,* which means that the grace of the Spirit shone exceedingly brightly in the Baptist, beyond babies of the same age, and in excess of even the growth of his body, so as to astonish those who saw it.

Verse 67.

And Zachariah, it says, *his father, was filled with the Holy Spirit, and prophesied, saying.* O the magnitude and nature of the gift of which you have been considered worthy, holy Zachariah ! O the incomparable grace ! For with all the house you are rich in the grace of the Spirit. The baby was filled with the Holy Spirit from the womb ; the mother, filled with the Holy Spirit after the conception, addressed a blessing to the mother of God, and now you, being full (of the Spirit), begin to prophecy. Who then would not call you both blessed for such an honour as you have obtained ? Who would not be astounded at both parents and child being full of the Holy Spirit ? In reality you are manifested as being kinsfolk of Mary the mother of God ; in reality and truth did the saying introduce you as *both* being *just and blameless* ; in reality you are worthy of serving at the mystery greater than all mysteries, that of the incarnation of Christ our Saviour.

Verse 68.

It is time, then, by now to go through Zachariah's prophecy briefly. For he says the following : *Blessed be the Lord God of Israel.* Fittingly did the priest and prophet begin his prophecy by calling God blessed. *Because he has*

προφητείας ἀπήρξατο. Ὅτι ἐπεσκέψατο καὶ ἐποίησε λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ. *Ποίαν δὲ λύτρωσιν; Ἢ δηλονότι τὴν διὰ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ λόγου, περὶ ἧς ὁ θεῖος Δαυὶδ οὕτως ἀναμέλπει λέγων·* Λύτρωσιν ἀπέστειλε *κύριος* τῷ λαῷ αὐτοῦ.

Verse 69.

Καὶ ἤγειρε κέρας σωτηρίας ἡμῖν ἐν τῷ οἴκῳ Δαυὶδ τοῦ παιδὸς αὐτοῦ. *Ποῖον κέρας, εἰ μὴ αὐτὸν πάλιν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν;* 41[v] *Περὶ οὗ ὁ / αὐτὸς προφήτης φησίν·* Ἐκεῖ ἐξανατελῶ κέρας τῷ Δαυίδ. *Ἔνθα καὶ τοῦ προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ μνημονεύει λέγων·* Ἡτοίμασα λύχνον τῷ Χριστῷ μου. *Λύχνος γὰρ ἦν ὥσπερ ὁ Ἰωάννης καταυγάζων τὰς διανοίας εἰς τὸ ὑποδέξασθαι θηλαυγῶς τὸν τῆς δικαιοσύνης ἥλιον Χριστόν.*

Verse 70.

Καθὼς ἐλάλησε διὰ στόματος τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνος προφητῶν αὐτοῦ. *Ἐνταῦθα καθολικῶς τοῦ τε νόμου καὶ τῶν προφητῶν ἀπεμνημόνευσεν ὡς πάντων προαγγελλόντων τὸ τοῦ σωτῆρος μυστήριον.*

Verse 71.

Σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς. *Ἐχθροὺς δέ φησιν οὐ πάντως τὰ περίοικα ἔθνη τὰ πάλαι κακοῦντα τὸν Ἰσραήλ, ἀλλὰ τὸν ἀποστάτην διάβολον καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ ἀκαθάρτους καὶ πονηροὺς δαίμονας. Οὗτοι γάρ εἰσιν οἱ ἐχθροὶ ἡμῶν καὶ μισοῦντες ἡμᾶς, δι' οὓς ἡ πᾶσα οἰκονομία τοῦ σωτῆρος γεγένηται εἰς τὸ ἐκ τούτων τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων λυτρώσασθαι.*

Verse 72.

Ποιῆσαι ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ μνησθῆναι διαθήκης ἁγίας αὐτοῦ. *Καὶ γὰρ οἱ πατέρες μετὰ τῶν τέκνων τῆς τοῦ σωτῆρος εὐεργεσίας διὰ τῆς ἐνσάρκου αὐτοῦ οἰκονομίας ἀπήλαυσαν. Ἦσαν γὰρ καὶ αὐτοὶ ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς τοῦ προπάτορος Ἀδὰμ παραβάσεως ὑπὸ τοῦ θανάτου κυριευόμενοι· ὅθεν αὐτοὺς καταβὰς ὁ Χριστὸς ἐλυτρώσατο.*

390-391 *Ibid.* 392-393 *Ibid.* 394-395 *Luc.*, 1, 69 396 *Ps.*, 131, 17 397-398 *Ibid.* 400-401 *Luc.*, 1, 70 403 *Luc.*, 1, 71 409-410 *Luc.*, 1, 72

visited his people and given redemption. What kind of redemption ? Clearly it was the redemption through his only-begotten Word, (the redemption) which divine David praised in song, saying : *The Lord has sent redemption to his people.*

Verse 69.

And he has raised up a horn of salvation for us in the house of his servant David. What kind of horn, unless it be again the same Jesus Christ our Lord ? In his respect the same prophet said : *There I will make a horn to sprout for David.* There he thought also of the Precursor and Baptist, when he said : *I have prepared a lamp for my anointed.* For John was like a lamp, illuminating minds towards accepting Christ, the sun of justice, shining from afar.

Verse 70.

As he spoke by the mouth of his holy prophets from of old. There he thought in general of both the law and the prophets, in that they all told in advance the good news of the mystery of the Saviour.

Verse 71.

We should be saved from our enemies and from the hand of all who hate us. By enemies he means not simply the neighbouring peoples who in ancient times harmed Israel, but the rebellious devil and the impure and evil spirits with him. For these are our enemies and hateful of us ; because of them the entire incarnation of the Saviour happened to redeem the race of human beings from them.

Verse 72.

To perform mercy to our fathers, and to remember his holy covenant. For the fathers with their children enjoyed the benevolence of the Saviour through his incarnation. For even the fathers were dominated by death in the likeness of the transgression of Adam, their forefather. Thus Christ, descending, redeemed them.

Verse 73

Ὅρκον ὃν ὤμοσε πρὸς Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ἡμῶν. *Ποῖον δὲ ὅρκον*
415 *λέγει, εἰ μὴ τὸν λέγοντα·* Ἐν τῷ σπέρματί σου ἐνευλογηθήσονται πᾶσαι
42 αἱ φυλαὶ τῆς γῆς ; *Ὅπερ σπέρμα / ὁ θεῖος ἀπόστολος τὸν Χριστὸν εἶναι ἀπεφήνατο.*

Verse 74.

Τοῦ δοῦναι ἡμῖν ἀφόβως ἐκ χειρὸς τῶν ἐχθρῶν ἡμῶν ῥυσθέντας. Ἐχθρῶν *δηλονότι τῶν ἀνωτέρω μνημονευθέντων.*

Verse 75.

420 Λατρεύειν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ ἐνώπιον αὐτοῦ. *Οὐκέτι τὴν κατὰ νόμον λατρείαν· τῆς γὰρ ἀληθείας φανερωθείσης ἀργεῖν ἀνάγκη τοὺς τύπους.* Ἐνώπιον αὐτοῦ πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ἡμῶν. *Ἀκούετε, ἀγαπητοί, τί φησιν ὁ προφήτης ;* Ἐνώπιον αὐτοῦ, *τουτέστι κατ' ὀφθαλμοὺς ὁρῶντες θεὸν καὶ ὁρώμενοι ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπῳ*
425 *οὕτως ἀρεμβάστως αὐτῷ τὴν λατρείαν προσφέρειν.* Πάσας *φησὶ* τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ἡμῶν, *τουτέστι μὴ μερισμένην ζωὴν ἔχοντας ὥστε ποτὲ μὲν λατρεύειν, ποτὲ δὲ μή, ἀλλὰ* πάσας τὰς ἡμέρας, *πάντα τὸν χρόνον ἐν λόγοις τε καὶ ἔργοις καὶ ἐν θυμήμασιν ἕως ἐσχάτης ἀναπνοῆς· οὔτε γὰρ οἴδαμεν ποίᾳ ὥρᾳ, καθὼς γέγραπται, ὁ νυμφίος ἔρχεται. Χρεία οὖν πάντοτε*
430 *ἐμπαρασκεύους ἡμᾶς καὶ ἑτοίμους εἶναι πρὸς τὴν τούτου ἀπάντησιν.*

Verse 76.

Καὶ σὺ δέ *φησι* παιδίον, προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ. *Ἐνταῦθα ὑφ' ἡδονῆς πνευματικῆς, ἀδελφοί, διασκιρτᾷ μου ἡ ψυχὴ βλέπουσα ὥσπερ τὸν Ζαχαρίαν δακτυλοδεικτοῦντα τὸ βρέφος ἢ καὶ μᾶλλον ἐναγκαλιζόμενον, καὶ οὕτως αὐτῷ τὴν πρόρρησιν τοῦ προφήτου αὐτὸν ἔσεσθαι λέγοντα.*
435 *Τί οὖν εἴπω πρὸς σέ, ὦ ἱερεῦ καὶ προφῆτα ; Ὁ βρέφος μὴ πιστεύων κομίσασθαι, νῦν καὶ προφήτην χειροτονεῖς ; Ὁ τὰ εὐαγγέλια μὴ δεχόμενος,*
12v *τὸν εὐαγγελισθέντα ἀνακηρύττεις ; «Ναί φησιν· / ἐδίδαξε γάρ με τὸ τῆς σιωπῆς ἐπιτίμιον οὐ μόνον μὴ ἀπιστεῖν θεῷ προσαγορεύοντι, ἀλλὰ καὶ ἑτέροις ὁδηγὸν πρὸς πίστιν καθίστασθαι.»*

414 *Luc.*, 1, 73 415-416 *Gen.*, 22, 6 416 Cf. *Gal.*, 3, 16
418 *Luc.*, 1, 74 419 Cf. 405-407 420 *Luc.*, 1, 75 422-423 *Ibid.*
425-427 *Ibid.* 428-429 Cf. *Matth.*, 24, 50 ; 25, 6 431 *Luc.*, 1, 76

Verse 73.

The oath which he swore to Abraham our father. What kind of an oath does it mean, unless it be the one which says : *In your descendants shall all the nations of the earth bless themselves ?.* The divine apostle has shown that this descendant is Christ.

Verse 74.

To grant us that we might be delivered from the hand of our enemies without fear. By enemies clearly the ones above are thought of.

Verse 75.

To serve him in holiness and righteousness before him. The service according to the law was no more, for once the true service had appeared the types had to cease. *Before him all the days of our life.* Listen, dearly beloved – what does the prophet say ? *Before him,* that is, seeing God before our eyes and being seen at every time and place, performing his service thus without wavering. *All the days of our life,* it says, that is, not leading a divided life such that now we serve and then we do not, but *all the days,* all the time, in words and deeds and thoughts until our last breath. For as it is written, we do not know at what hour the bridegroom will come. Therefore we must be prepared and ready to meet him.

Verse 76.

And you, child, it says *will be called prophet of the Most High.* At this, brethren, my soul leaps for spiritual pleasure seeing Zachariah pointing out the baby, or rather taking it in his arms, and so foretelling him that he would be a prophet. What then shall I say to you, o priest and prophet ? You who did not believe a baby was being carried, do you now appoint him a prophet ? You who did not accept the good news, do you proclaim the one about whom the good news was told ? "Yes", he says, "the penalty of silence has taught me not only not to disbelieve God when he adresses me, but also to be a guide for others towards belief". *For you will go before the lord to prepare*

Προπορεύσῃ γὰρ πρὸ προσώπου κυρίου ἑτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ. *Ἰδοὺ φανερὰ τῆς τοῦ προδρόμου χειροτονίας ἡ πρόρρησις· τὸ γὰρ* προπορεύσῃ *τοῦτο δηλοῖ.* Ἑτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ· *ποίας ἄρα ἢ δηλονότι ἃς προεῖπεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης. Λέγει γάρ·* Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν.

Verses 77-78.

Τοῦ δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ. *Ποίαν δὲ γνῶσιν σωτηρίας λέγει, εἰ μὴ τὴν περὶ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ καὶ θεοῦ λόγου; Περὶ ἧς σωτηρίας ὁ ἱεροψάλτης φησίν·* Ὁ θεὸς βασιλεὺς ἡμῶν πρὸ αἰώνων εἰργάσατο σωτηρίαν ἐν μέσῳ τῆς γῆς.

Ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν, διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν. *Οὐ γὰρ διὰ τὴν δικαιοσύνην ἡμῶν τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τετυχήκαμεν – οὐ γὰρ ἐποιήσαμέν τι ἀγαθόν, ἀλλὰ τούναντίον πᾶν κακόν –, ἀλλὰ* διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν.

Ἐν οἷς ἐπεσκέψατο ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους. *Ποία ἀνατολή, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός; Περὶ οὗ ὁ προφήτης φησίν·* Ἰδοὺ ἀνήρ, ἀνατολὴ ὄνομα αὐτῷ. *Καὶ ἀλλαχοῦ λέγει·* Ἀνατελεῖ ἥλιος δικαιοσύνης τοῖς φοβουμένοις τὸν θεόν, καὶ ἴασις ἐν ταῖς πτέρυξιν αὐτοῦ. *Πτέρυγες δέ εἰσι τοῦ Χριστοῦ ὁ τίμιος αὐτοῦ σταυρός, ἐν ᾧ τὰς ἀχράντους χεῖρας ἐκτείνας ἴασιν τῶν ἀνομιῶν ἡμῶν ἐποίησεν.*

Verse 79.

Ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις. *Ἡμεῖς γὰρ*
43 *ἦμεν ἐν σκότει τῆς ἀγνοίας | πεπεδημένοι καὶ ἐν τῇ τοῦ θανάτου φρουρᾷ διὰ τὴν ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν νέκρωσιν ἐγκατακλεισμένοι.*

Καὶ ἑξῆς· Τοῦ κατευθῦναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης. *Οὐ τὰς τοῦ σώματος ἀλλὰ τὰς τῆς ψυχῆς βάσεις πρὸς αὐτὸν τὸν κύριον ἡμῶν καὶ θεὸν Ἰησοῦν Χριστόν. Αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ εἰπών·* Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή. *Αὐτὸς δὲ καὶ ἡ εἰρήνη ἡμῶν, περὶ ἧς λέγει ὁ ἀπόστολος Παῦλος·* Ἡ δὲ εἰρήνη τοῦ θεοῦ ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν φρουρήσει τὰς καρδίας ἡμῶν καὶ τὰ νοήματα ἡμῶν.

440 *Ibid.* 442 *Ibid.* 443-445 *Is.*, 40, 3 446 *Luc.*, 1, 77
448-449 *Ps.*, 73, 12 450 *Luc.*, 1, 77-78 452-453 *Luc.*, 1, 78
454 *Ibid.* 455-456 *Zach.*, 6, 12 456-457 *Mal.*, 4, 2 460 *Luc.*, 1, 79
463 *Ibid.* 465-466 *Ioh, 14, 6* *467-468 Phil.*, 4, 7

his ways. See, the foretelling of the Precursor's appointment is clear. The words "*go before*" show this. *To prepare his ways.* What kind, then ? Clearly the ones which the prophet Isaiah foretold. For he said : *The voice of one crying in the wilderness : "Prepare the way of the Lord, make the paths of our God straight".*

Verses 77-78.

To give knowledge of his salvation of his people. What kind of knowlege of salvation does he mean, unless it be that of the only-begotten Son and God the Word ? Concerning this salvation the psalmist says : *God our king has been working in salvation from of old in the midst of the earth.*

In the foregiveness of sins through the tender mercy of our God. For it is not through our righteousness that we have found forgiveness of our sins, – for we have done nothing good, but, on the contrary, every evil – but *through the tender mercy of our God. When the dawn shall look upon us from on high.* Which dawn, unless it be Jesus Christ our Lord himself ? Concerning him the prophet said : *Look at man, dawn is his name.* And elsewhere it says : *The sun of justice will rise for those who fear God, and healing will be in its wings.* The wings of Christ are his precious cross, on which, stretching out his undefiled hands, he healed our transgressions.

Verse 79.

To give light to those who are in darkness and in the shadow of death. For we were shackled in the shadow of ignorance and shut up in the stronghold of death because of being dead from our sins. And the sequel : *To guide our feet into the way of peace.* Not the steps of the body, but those of the soul, towards our Lord and God Jesus Christ himself. For he it is who says : *I am the way and the truth and the life.* He is also our peace, concerning which the apostle Paul says : *The peace of God which surpasses all understanding will protect your hearts and your minds.*

Verse 80.

Εἶτα ἐπάγει ὁ εὐαγγελιστὴς λέγων· Τὸ δὲ παιδίον ηὔξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι, καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτό. Ηὔξανε *δὲ ὁ πρόδρομος διπλὴν αὔξησιν, τοῦ τε σώματος κατὰ φύσιν αὔξοντος, ὑπερεκλαμπούσης ἐν αὐτῷ καὶ τῆς τοῦ πνεύματος χάριτος. Τοῦτο γὰρ σημαίνει τὸ* ἐκραταιοῦτο πνεύματι.

Καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰσραήλ· *μήπω γὰρ ἐν ἀνδράσι κατὰ τὴν τοῦ σώματος ἡλικίαν τελῶν, ἀνὴρ δὲ τέλειος τῇ διανοίᾳ ὑπάρχων διὰ τῆς παρουσίας τοῦ πνεύματος. Ἰδὼν ὁ βαπτιστὴς ἀνομοίους τοὺς τρόπους πρὸς θεοσέβειαν τῶν ἀγνωμόνων Ἰσραηλιτῶν, καταλιπὼν τὴν οἰκουμένην, λέγω δὴ τὴν τῶν Ἰουδαίων γῆν, τὴν ἔρημον κατελάμβανεν, ὥστε μὴ συναναφυρῆναι τὴν τούτου ἁγιωσύνην μετὰ τῶν ἀφόβως παρανομούντων.*

Κατέλαβε δὲ τὴν ἔρημον καὶ κατὰ ἀναγωγῆς τρόπον. Ἔρημος γὰρ ἦν πρώην ἡ τῶν ἐθνῶν ἁπάντων πληθύς· ἔρημος θεογνωσίας, ἔρημος προφη-
43[v] *τείας, ἔρημος παντὸς ἀγαθοῦ. Ταύτην / οὖν καταλαβὼν ὁ πρόδρομος ἐδείκνυεν ὅτι πρὸ τοῦ εὐγνώμονος Ἰσραὴλ ἡ τοιαύτη νοητὴ ἔρημος τὸ εὐαγγελικὸν κήρυγμα καταδέξεται. Ἦν δὲ ἐν τῇ ἐρήμῳ ὁ Ἰωάννης ἐν ἀσκήσει διάγων καὶ ἐν καθαρότητι διανοίας τῆς θείας κατατρυφῶν θεωρίας.*

Εἶτα ἑξῆς· Ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰσραήλ. *Οὐδὲ γὰρ αὐτοκινήτως καὶ ἰδίαν δόξαν θηρώμενος τοῦ κηρύγματος ὁ βαπτιστὴς τῆς μετανοίας ἀπήρξατο, ἀλλὰ τὴν μὲν χάριν εἶχε τοῦ πνεύματος. Ἀνέμενε δὲ τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἀποστολήν, καθὼς αὐτὸς ὡμολόγησε λέγων·* Ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι αὐτός μοι εἶπεν· ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

Epilogue

Ἡμεῖς δέ, ἀγαπητοί, οὐκ ἐπαξίως μέν, ἀλλά γε κατὰ τὴν ἑαυτῶν δύναμιν τὸν εὐαγγελισμὸν τοῦ προδρόμου καὶ προφήτου καὶ βαπτιστοῦ, ἀποστόλου τε καὶ μάρτυρος Ἰωάννου καὶ τὴν παρ'ἐλπίδα κύησιν καὶ τὴν ὑπὲρ θαυμαστὸν γέννησιν καὶ τὸν ὑψηλότατον κατὰ θεὸν βίον ἐπαινέσαντες καὶ τοῖς φιλοθέοις ὑμῖν συμπανηγυρίσαντες, αὐτοῦ που τὸν λόγον ἐν τῷ

469-470 *Luc.*, 1, 80 472-473 *Ibid.* 474-475 *Ibid.* 488 *Ibid.* 492-494 *Ioh.*, 1, 33.

Verse 80.

Then the evangelist continues with the words : *The child grew and was strong in spirit, and the grace of God was on him.* The Precursor grew a double growth, his body growing in accordance with nature, the grace of the Spirit shining abundantly in him. The words "*he was strong in spirit*" mean this. *And he was in the wilderness till the day of his manifestation to Israel.* For he did not yet belong to men as far as the age of his body was concerned, but he was a perfect man in his understanding, through the presence of the Spirit. The Baptist, seeing the different ways of the hardhearted Israelites towards awe of God, leaving the world (I mean the land of the Jews), took to the wilderness, lest his holiness be mixed up with those who transgressed without fear.

He took to the wilderness also as a means of elevation. For the wilderness was formerly the crowd of all the peoples. It was a wilderness of knowledge of God, a wilderness of prophecy, a wilderness of every good. In taking to it, therefore, the prophet showed that the spiritual wilderness would receive the preaching of good news before right-minded Israel. John was in the wilderness, living an ascetic life and delighting in the purity of mind of the divine vision.

Then the sequel : *Until the day of his manifestation in Israel.* For it was not from his own initiative or through hunting for self-glory that the Baptist began with the preaching of repentance, but he had the grace of the Spirit. He awaited the mission from God and Father, as he himself confessed, saying : *He who sent me to baptise with water said to me : "He on whom you see the Spirit descend like a dove and remain, this is he who baptised with the Holy Spirit".*

Epilogue

We, then, dearly beloved, have praised not fittingly but according to our own capability the good news of the Precursor and prophet and Baptist, the apostle and martyr John, and his conception which surpassed hope and his birth beyond wonder and his way of life, lofty according to God. Having celebrated the feast with you who love God, we have brought the homily on

παρόντι προσκαθορμίσωμεν, ἐν ἑτέρᾳ ἐξηγήσει τὸ χρέος τῶν ἀκολούθων ταῖς αὐτοῦ πρεσβείαις ἀποτίσαι ἐπαγγελλόμενοι, χάριτι τοῦ ὑπ' αὐτοῦ κηρυχθέντος καὶ βαπτισθέντος Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ἡμῶν, μεθ' οὗ τῷ πατρὶ δόξα, τιμή, κράτος, μεγαλοσύνη τε καὶ μεγαλοπρέπεια, ἅμα τῷ παναγίῳ καὶ ὁμοουσίῳ καὶ ζωοποιῷ πνεύματι, νῦν καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

him into harbour at the present time, while promising to pay the debt of subsequent events of his honours in another exegesis, by the grace of him who was announced and baptised by him, Christ our true God, with him be to the Father glory, honour, power, greatness and majesty, together with the all-holy Spirit, who is of the same substance and gives life, now and always, and forever and ever. Amen.

SMOKE IN THE WIND : ZONARAS' USE OF PHILOSTORGIUS, ZOSIMUS, JOHN OF ANTIOCH, AND JOHN OF RHODES IN HIS NARRATIVE ON THE NEO-FLAVIAN EMPERORS

Most of the major scholarship about the *Epitome Historiarum* of John Zonaras was composed during the late nineteenth century (1). Perhaps the work of Edwin Patzig, who advanced the so-called "Patzig Hypothesis", has had the most impact on the subject today (2). The origin of many portions of the chronographer's narrative cannot be determined by the simple application of the "Patzig Hypothesis" ; his history seems to be a complex web in which Zonaras combined many different sources, not all of which are easy to identify. For example, the chronographer mingled material from Dio Cassius with data from John of Antioch in his account of the late Republic and early Principate (3). Similarly, at 13.12.35 ff, he mixes material from Socrates with Julian's own comments in his discussion of the composition of the Apostate's *Misopogon* (4).

(1) For a listing of the important scholarship on the *Quellenforschungen* of Zonaras, see Michael DiMaio, The Antiochene Connection : Zonaras, Ammianus Marcellinus, and John of Antioch on the Reigns of the Emperors Constantius II and Julian, in *Byzantion*, 50 (1980), 158-59, notes 1 and 5.

(2) This "hypothesis", briefly stated, indicates that, where portions of Zonaras' *Epitome* correspond with sections of the *Res Gestae* of Ammianus Marcellinus, it is probable the chronographer used portions of the history of John of Antioch whose work is extant only in fragments. This basis of this argument is the similarities in language in these three authors' account of the affair of Numerius (Amm. Marc., 10.1.4 = John of Antioch, *fr.*, 178.3, *Fragmenta Historicorum Graecorum* (hereafter *FHG*), 4.605 = Zonar. [Bonn ed.], 13.12.8-9) ; for a detailed discussion of the "Patzig Hypothesis", see Edwin Patzig, Die römischen Quellen des salmasischen Johannes Antiochenus, in *Byzantinische Zeitschrift*, 13 (1904), 13 ff., DiMaio, *Byzantion*, 50 (1980), 161 ff., and Idem., Infaustis Ductoribus Praeviis : Antiochene Connection, Part II, in *Byzantion*, 51 (1981), 508 ff.

(3) Idem., *Byzantion*, 50 (1980), 174 ff.

(4) Idem., History and Myth in Zonaras' Epitome : The Chronographer as Editor, in *Byzantine Studies/Études Byzantines* (hereafter *BS/EB*), 10 (1983), 20 ff.

Apparently Zonaras seems to have used Philostorgius' *Historia Ecclesiastica* as one of his major sources, a fact which has not been unnoticed by earlier scholars ([5]). Although there are sections in the *Epitome* which unquestionably derive from Philostorgius ([6]), more often than not the chronographer appears to supplement information from Philostorgius with detail which he derived from other sources ([7]). For example, Zonaras combined facts from both Philostorgius and Julian in his account of the events surrounding the demise of Constantine I (13.4.25-28) ([8]). In a like manner the chronographer based his discussion about the burning of the temple of Apollo at Daphne (13.12.35a, 40, 41-43) upon the texts of Theophanes and Philostorgius ([9]).

In this writer's opinion, one can find other instances of source contamination in those parts of his text where he used Philostorgius as his source. Some of the passages which fall into this category include the chronographer's account of Gallus' stay at Antioch and his subsequent death ([10]), the

(5) *E.g.*, L. MENDELSSOHN (ed.), *Zosimi Nova Historia* (Leipzig, 1887), XXXVI, n. 1, J. BIDEZ (ed.), *Philostorgius Kirchengeschichte* (Leipzig, 1913), CXXXVIII, Ernest Cushing RICHARDSON, *Prolegomena : Constantine the Great*, in *Eusebius*, ed. Philip SCHAFF, *Library of the Nicene and Post Nicene Fathers of the Christian Church*, 1^2 (New York, 1890), 453, E. PATZIG, *Über einige Quellen des Zonaras*, in *BZ*, 6 (1987), 325 ff., and Ludwig JEEP, Quellenuntersuchungen zu dem griechischen Kirchenhistorikern, in *Neue Jahrbücher für Classische Philologie* (hereafter *NJCP*), supp. 14 (1885), 56 ff.

(6) *E.g.*, the death of Constans, ZONAR., 13.5.15 = JOHN OF RHODES, *Artemii Passio*, 10 (Bidez, 49) = PHILOSTORGIUS, *Hist. Eccl.*, 3.22 (Bidez, 49) ; the resignation of Vetranio, ZONAR., 13.7.24-26 = PHILOSTORGIUS, *Hist. Eccl.*, 3.22 (Bidez, 50) ; Julian's conversion from Christianity to paganism, ZONAR., 13.12.17 ff. = JOHN OF RHODES, *Artemii Passio*, 48 (Bidez, 76) = PHILOSTORGIUS, *Hist. Eccl.*, 7.1 (Bidez, 76-77) ; Julian's school law, ZONAR., 13.12.21 = JOHN OF RHODES, *Artemii Passio*, 31 (Bidez, 81).

(7) In brief compass, Blockley has shown the complexity of the relationship of Philostorgius as a source with such other authors as Zonaras and, especially, Eunapius of Sardis (R. C. BLOCKLEY, *The Fragmentary Classicizing Historians of the Later Roman Empire : Olympiodorus, Priscus, and Malchus*, [Liverpool, 1981], 1.99-100).

(8) Michael DIMAIO, Zonaras, Julian, and Philostorgios on the Death of Constantine I, in *Greek Orthodox Theological Review*, 26 (1981), 121 ff.

(9) THEOPH., *AM*, 5854 ([De Boor (ed.)], 1.49.28 ff.) ; PHILOSTORGIUS, *Hist. Eccl.*, 7.8 (Bidez, 87) = JOHN OF RHODES, *Artemii Passio*, 56 (Bidez, 93) ; DIMAIO, *BS/EB*, 10 (1983), 27, n. 57.

(10) 13.9.9 ff. ; recently this writer did a brief study of this passage in conjunction with his discussion of the "Patzig Hypothesis" and Zonaras' use of John of Antioch

events following the death of Constantine in 337 and the Battle of Aquileia ([11]), the Battle of Mursa ([12]), and the early life and Caesarship of Julian the Transgressor ([13]).

Of the four aforementioned passages, that dealing with the closing months of Gallus' Caesarship will be treated first because of its verbal similarities to Philostorgius ([14]), a relationship which is treated in detail by Jeep ([15]). Clearly Zonaras rephrases Philostorgius' narrative slightly in his own paraphrase of this series of events. At 13.9.12 the chronographer writes *εἰς Ἀντιόχειαν παραγεγονώς* while Philostorgius noted *παραγενόμενος εἰς Ἀντιόχειαν* (*Hist. Eccl.*, 3.28 [Bidez, 54]); similarly the chronographer used *γυμνοῖ* where Philostorgius employed *παραγυμνωθέντα* (*Hist. Eccl.*, 4.1 [Bidez, 57]). As an aside, it is worth noting that Zonaras' account ought to be considered – in this writer's opinion – to be one of the major sources on Gallus' actions and subsequent death ([16]) together with those of Ammianus Marcellinus and Philostorgius.

In the first section of his narrative dealing with these events ([17]), the chronographer provides details which are not in the text of Ammianus

(*Byzantion*, 50 [1980], 170-171); a detailed study of this passage was not undertaken at that time because of the chronographer's use of Philostorgius.

(11) 13.5.1 ff.

(12) 13.8.6 ff.

(13) 13.10.1 ff.

(14) *E.g.*, ZONAR., 13.9.10 = PHILOSTORGIUS, *Hist. Eccl.*, 3.28 (Bidez, 54); ZONAR., 13.9.15 = JOHN OF RHODES, *Artemii Passio*, 13 (Bidez, 55); ZONAR., 13.9.16 = JOHN OF RHODES, *Artemii Passio*, 14 (Bidez, 56); ZONAR., 13.9.18 = PHILOSTORGIUS, *Hist. Eccl.*, 4.1 (Bidez, 57); ZONAR., 13.9.19 = PHILOSTORGIUS, *Hist. Eccl.*, 4.1. (Bidez, 56).

(15) *NJCP*, supp. 14 (1885), 58-63; Jeep's study did not directly apply to Zonaras because he was concerned with showing that the Arian historian used Eunapius of Sardis as his source for this series of events. Additionally this study of Jeep is outmoded because of its age; the first formulation of the "Patzig Hypothesis" was not published until 1904. Jeep's study is also hampered by the fact that he did not have access to Bidez's edition of Philostorgius. The latter scholar showed that major portions of Photius' *Epitome* of Philostorgius could be restored by using the text of John of Rhodes' *Artemii Passio*.

(16) ZONAR., 13.9.9 ff.; PHILOSTORGIUS, *Hist. Eccl.*, 3.28 ff. (Bidez, 53 ff.) = JOHN OF RHODES, *Artemii Passio*, 12 ff. (Bidez, 53 ff.); AMM. MARC., 14.7.1 ff.; other sources treat the actions of Gallus at Antioch and his death on passing (SOZOM., *Hist. Eccl.*, 4.7.6-7; SOCRATES, *Hist. Eccl.*, 2.34, *PG*, 67, 296B; AUR. VICT., *Caesar.*, 42.12; OROSIUS, 7.29.14; EUTROP., 10.13; ZOS., 2.55.3; CEDRENUS, [Bonn ed.], 1.524.19 ff.; THEOPH., *AM*, 5846 [1.41.12 ff.]).

(17) 13.9.9-15.

Marcellinus, but which are contained in Philostorgius. Ammianus and the chronographer both mention the actions of Domitianus toward Gallus, although the latter writer's narrative is not as extensive as the account of the Latin historian ([18]). Similarly the mutilation of the remains of Montius and Domitianus and their final resting place in the Orontes are touched on only by Ammianus and Zonaras ([19]) ; Philostorgius indicates only that the two officials were killed ([20]). All four sources are at variance about the manner in which Constantius' agents were bound, a problem not easily resolved ([21]).

(18) Domitianus, when he arrived at Antioch, is said to have proceeded into the presence of the Caesar and insolently demanded that Gallus go see Constantius or he would cut off supplies to the palace (AMM. MARC., 14.7.11 ; ZONAR., 13.9.12). Domitianus left Gallus and never returned, although the Caesar frequently sent for him. Eventually Gallus ordered Domitianus arrested (AMM. MARC., 14.7.12 ; ZONAR., 13.9.13). The Quaestor Montius assembled the palace guard and said that if Gallus persisted in his actions, it would be tantamount to treason against the emperor. Angered at this, Gallus arrested Montius also (AMM. MARC., 14.7.12-15 ; ZONAR., 13.9.4). Philostorgius only indicates that Domitianus did not present himself to Gallus (PHILOSTORGIUS, *Hist. Eccl.*, 3.28 [Bidez, 54]).

The chronographer's contention that Gallus' wife had impelled him to take the actions that he did (13.9.14) are clearly derived from Philostorgius and not Ammianus since the latter author mentioned the material in another context ; Ammianus reports that while Gallus was being questioned by Constantius' agents following his arrest, he said that he was incited to this action by his wife (PHILOSTORGIUS, *Hist. Eccl.*, 3.28 [Bidez, 54-55] ; AMM. MARC., 14.11.22).

(19) *Ibid.*, 14.7.16 ; ZONAR., 13.9.15 ; DIMAIO, *Byzantion*, 50 (1980), 171.

(20) *Hist. Eccl.*, 4.28 (Bidez, 55) ; John of Rhodes, in his excerpt from Philostorgius, adds the detail that both men were dragged through the forum (*Artemii Passio*, 13 [Bidez, 55]), facts which Photius did not bother to include in his *epitome* of Philostorgius.

(21) Zonaras (13.9.15) and John of Rhodes (*Artemii Passio*, 13 [Bidez, 55]) indicate that both men were chained, whereas Philostorgius (*Hist. Eccl.*, 3.28 [Bidez, 55]) and Ammianus Marcellinus (14.7.15 ff.) say they were bound in ropes. The "Patzig Hypothesis" does not explain the variations in the four sources. It may be that Zonaras, when he was composing this portion of his narrative, not only used Philostorgius, but also the account of John of Rhodes in the *Artemii Passio*. Such a contention is not without foundation since the chronographer appears to have done the same thing with the accounts of Dio Cassius and John of Antioch when he composed his account about the late Republic and early Principate (DIMAIO, *Byzantion*, 50 (1980), 174 ff.). It is probable that John's work would have been available to the chronographer since it was composed during the ninth and tenth centuries (Francis DVORNIK, *The Idea of Apostolicity and Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, [Cambridge, 1958 ; hereafter cited as *Apostolicity*], 228).

The second portion of Zonaras' narrative of the fall and death of Gallus ([22]) gives the readers a chance to observe the chronographer's editorial ability. Elsewhere in his account about the Neo-Flavian emperors Zonaras' efforts are uneven at best ([23]). The chronographer's description of the demise of Gallus is closer in content to that of Philostorgius than to that of Ammianus Marcellinus. While Ammianus claims that Constantius II sent for Gallus' wife Constantia who died *en route* ([24]), Philostorgius indicates that Constantia went to see Constantius of her own accord ([25]), a detail with which Zonaras agrees ([26]). The chronographer excises the names of those individuals who, at Constantius' behest, actually stripped the Caesar of his rank, noting ... *ὁ Κωνστάντιος θάνατον αὐτίκα στείλας γυμνᾷ τὸν Γάλλον τοῦ ἀξιώματος καὶ ὑπερόριον* ([27]) ... The detail missing from Zonaras' narrative is noted by Philostorgius and Ammianus ([28]). Additionally Philostorgius notes that Gallus was exiled *κατά τινα νῆσον τῆς Δαλματίας*, a fact which the chronographer modifies pointing out that Constantius *τὸν Γάλλον ... ὑπερόριον τίθησιν* ([29]). The Byzantine historian concludes his remarks by commenting that certain individuals stopped an attempt by Constantius to prevent the death of the Caesar ([30]), material our author may have abbreviated when he excerpted Philostorgius ([31]).

(22) 13.9.16-20.

(23) *E.g.*, when Zonaras discussed the legendary baptism of Constantine I at the hands of Pope Silvester (13.2.1 ff.), he did a good job of preserving both the language and facts of his own *Vita Silvestri*; similarly his account of the negotiations between Magnentius, Vetranio, and Constantius II (13.7.17 ff.) is an accurate excerpt from Petrus Patricius (*fr.*, 16, *FHG*, 4.190). In his discussion of the usurpation of Magnentius to power (13.6.1 ff.), which the chronographer derived in part from Zosimus (2.42.3-5), he was so ruthless with his text and made so many changes in the material that he completely distorted the sequence of events. For a discussion of these segments of his narrative, see DiMaio, *BS/EB*, 10 (1983), 24 ff.

(24) 14.11.6.

(25) *Hist. Eccl.*, 4.1. (Bidez, 56).

(26) 13.9.17.

(27) 13.9.18 ff.

(28) Philostorgius, *Hist. Eccl.*, 4.1 (Bidez, 57) = John of Rhodes, *Artemii Passio*, 14 (Bidez, 57); Amm Marc., 14.11.19.

(29) Philostorgius, *Hist. Eccl.*, 4.1 (Bidez, 57); Zonar., 13.9.19.

(30) 13.9.20.

(31) *Hist. Eccl.*, 4.1. (Bidez, 58) = John of Rhodes, *Artemii Passio*, 15 (Bidez, 58).

The similarities between the narratives of Ammianus and Zonaras concerning the deaths of Domitianus and Montius ([32]) indicate if the "Patzig Hypothesis" is correct, that the chronographer may have used portions of John of Antioch's writings. It may have been John's discussion of these events that impelled Zonaras to write that Gallus was exiled and to omit Philostorgius' comment about the place of exile being a Dalmatian island ([33]). One could argue that John of Antioch's account may have followed the tradition followed by Ammianus. Faced with apparently different traditions about Gallus' death, the chronographer possibly decided not to choose either alternative and to indicate simply that Gallus was exiled.

The only possible bar to the contention that John of Antioch derived his information from Ammianus Marcellinus is a fragment of John dealing with these matters. In this fragment John indicates that *περὶ τούτους γε μὴν χρόνους ὑπὸ Κωνσταντίου τοῦ βασιλέως Γάλλος ὁ Καῖσαρ ... ἀναιρεῖται ... καὶ τυραννίδα τὴν ἀρχὴν καταστησόμενος ἄν...* ([34]). He seems to have obtained his information from Eutropius (10.13). Since we possess only a paraphrase of the former's narrative, it is possible that the portion which was based on Ammianus is no longer extant ([35]).

(32) ZONAR., 13.9.12-13 = AMM. MARC., 14.7.11-12 ; ZONAR., 13.9.13b-14 = AMM. MARC., 14.7.12-15.

(33) There is some confusion about the exact location of Gallus' imprisonment; Ammianus (14.11.20), Sozomen (*Hist. Eccl.*, 4.7.6 ff.), and Socrates (*Hist. Eccl.*, 2.34, *PG*, 67, 296B) clearly do not have much information about the geography of Illyricum and Dalmatia. Ammianus leaves the impression that Gallus was imprisoned at the town of Istria near Pola ; Socrates and Sozomen claim that Gallus was executed at Flanona which they believed to be an island. Histria was actually the peninsula on which the communities of Pola and Flanona were located. More accurately Philostorgius claims that Gallus was put to death on an island in Dalmatia (*Hist. Eccl.*, 4.1. [Bidez, 57] ; JOHN OF RHODES, *Artemii Passio*, 14 [Bidez, 57]). It is not surprising that these authors were unclear about the geography of the area. The presence of the Danube to the northeast of the region perhaps complicated the situation. These sources might have confused Histria with *Ἴστρος* the Greek name of the Danube. At any rate Jeep argues, "Philost[orgius] meint ohne Frage Flanona, welcher Name Soc[rates] richtig erhalten ist und welches ein Ort ist ; der im weitern Sinne zu Dalmatien gerechnet werden konnte. Ich vermuthe, dass bei Ammianus ein Fehler liegt ; denn die Identität der Überlieferung liegt auf der Hand ..." (*NJCP*, supp. 14 [1885], 61, n. 1).

(34) *Fr.* 174, *FHG*, 4.604.

(35) Elsewhere in relation to *fr.* 174, this writer has noted, "At first glance, the reader would assume that Zonaras obtained his material from a source other than John of Antioch because the detail of the chronographer's description does not

The next segment of the *Epitoma* to be examined deals with the events which followed the death of Constantine I ([36]). The reader can divide this portion of Zonaras into a number of separate segments. These include the division of the Roman empire by the sons of Constantine in 338 and 339 (13.5.1-4), the Persian invasions of the eastern portions of the empire after the death of Constantine (13.5.5-6), the war between Constantine II and Constans (13.5.6-13), and the effects of rule and the subsequent death of Constans at the hands of Magnentius (13.5.15-16). Although the origins of this section of the chronographer's history seem impossible to determine with any real certainty, he probably at least consulted the texts of Philostorgius and John of Antioch.

In 13.5.1 ff. Zonaras makes it clear that he knows of two different traditions about the division of the empire and that he is drawing on several different sources in relation to this matter. He notes *ἡ δὲ τῶν Ῥωμαίων ἡγεμονία εἰς τοὺς τρεῖς ἐκείνου παῖδας μεμέριστο ... ὡς μέν τινες συνεγράψαντο, παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῖς διανεμηθεῖσα ὡς δ' ἕτεροι, καθ' ἑαυτοὺς ταύτην αὐτῶν διελομένων μετὰ τὴν ἀποβίωσιν τοῦ πατρός*... The first tradition would appear to be a reference to Constantine's division of the empire among members of his family before his death ([37]).

Constantine I did not develop this tradition at one time ; rather, as each one of his sons became a Caesar, he was assigned a portion of empire ([38]). The second tradition is a reference to the conference held at Viminacium, located in Moesia just beyond the borders of Pannonia, in his early summer of 338 ([39]) by the late emperor's sons to divide up the empire ([40]). The army had declared them *Augusti* on 9 September 337 ([41]).

coincide with that in John. Yet it should be stressed that we possess only an extract or paraphrases from John's narrative. Perhaps Zonaras' text of John was more detailed that the extract of the latter preserved today..." (*Byzantion*, 50 [1980], 170).

(36) 13.5.1 ff.

(37) EUSEB., *Vita Constantini*, 4.51 ; JULIAN, *Or.*, 2.52.

(38) EUSEB., *Vita Constantini*, 4.40 (= *Laud. Const.*, 3.2) ; SOCRATES, *Hist. Eccl.*, 1.38, *PG*, 67, 177C.

(39) The *Codex Theodosianus* indicates that Constantine II was in Viminacium on 12 June 338 (10.10.4) ; Athanasius claims that he met with Constantius II there (*Ap. ad Const.*, 5, *PG.*, 25, 601B). Although Athanasius does not give a date for his meeting with Constantius, Julian's comment that the three emperors met in Pannonnia (*Or.*, 1.19A, 20C) makes it probable that the prelate's meeting with Constantius occurred while the brothers were dividing up the empire. The geographical error of Julian can be attributed to a lack of knowledge about the topography of Moesia and Pannonnia.

While at Viminacium, the new *Augusti* divided up the provinces of the deceased Dalmatius and Hannibalianus ; only Constans and Constantius II benefited from the new division. The former received Macedon and Achaea, formerly the realm of Dalmatius, while the latter obtained those sections of the east which had not been his previously ([42]). Zonaras' opening comments make it clear that he knew there were two versions of the reappointment of the empire ; indeed, the chronographer appears to be the only ancient writer to realize this and to note the fact. Other sources choose one option or the other. Faced with both traditions, Zonaras was content to list them. His reader is left with the impression that there was one allotment, and that there were variant traditions about it ; such an approach is common with the chronographer ([43]). It is clear, however, that Zonaras was describing the events of 338 in the remaining portion of this section (13.5.2-4), since Macedon and Achaea are listed as part of Constans' realm. Before this date these regions had been under Dalmatius' control ([44]).

Although it is impossible to determine with complete accuracy all the sources which the chronographer used in the composition of this pas-

(40) EUSEB., *Vita Constantini*, 4.68.

(41) Declaration of the army, *ibid.* ; the date of the acclamation : IDATIUS, *Des. cons. ann.*, 337, *PL*, 51, 908 ; year of the acclamations : JEROME, *Chron. ann.*, 2353 (Helm, 234) ; the Senate and the people of Rome also proclaimed them *Augusti* when they received the news about Constantine's death (EUSEB., *Vita Constantini*, 4.68).

(42) ZONAR., 13.5.2 ff. ; JOHN OF RHODES, *Artemii Passio*, 8 (Bidez, 29 ff.) ; other sources refer to the division of 338, although their accounts are not very detailed (THEOPHYLACT. BULGAR., *Passio XV Martyr.*, 5, *PG*, 126, 160B ; THEOPH., *AM* 5829 [1.34.16]). It is unclear who obtained control of Thrace, part of Dalmatius' realm. Although Zonaras assigns it to Constantius (13.5.4), Zosimus leaves the impression that it initially was the possession of Constans (2.39.2). Seeck would appear to prefer Zosimus to Zonaras and has argued that Thrace was initially ceded to Constans who gave it to his brother in 339 in order to buy his neutrality while he (Constans) was fighting Constantine II (*RE*, 4, s.v. "Constans [3]", col. 949.41 ff. ; *ibid.*, s.v. "Constantius [4]", col. 1052.39 ff.). Dagron seems to favor Zonaras since he assigns Thrace to Constantius (G. DAGRON, *Naissance d'une capitale : Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, [Paris, 1974], 29, n. 1). His account ignores Zosimus. At least Seeck's theory attempts to harmonize both pieces of evidence.

(43) *E.g.*, the relationship of Helen to Constantius I, ZONAR., 13.1.2 ff. ; the manner in which Licinius obtained his realm, *ibid.*, 13.1.17-18 ; the stance of Eusebius of Caesarea at the Council of Nicaea, *ibid.*, 13.4.8 ff.

(44) AUR. VICT., *Epit.*, 41.20 ; *Anon. Vales.*, 6.33.

sage ([45]), the reader is able to discern the most important of them. At 13.5.1 Zonaras presents both traditions side by side. His statement is probably his own summation of both traditions after consulting the appropriate sources. Since his account of the first tradition is so brief, any attempt to hypothesize what sources he may have used would have to be an act of speculation ; there are any number of sources which treated the issue ([46]).

The origin of the chronographer's account of the Conference at Viminacium (13.5.2 ff.) is not so obscure. It is partly derived from Philostorgius and partly – perhaps – from John of Antioch. Zonaras' phraseology at 13.5.2 concerning the allotment of Constans is reminiscent of that of John of Rhodes who excerpted Philostorgius ([47]). Similarly, in his description of Constantius II's realm, Zonaras notes that Constantius' lot was all the land *ὅσα κατὰ τὴν ἑῴαν μοῖραν ἦσαν Ῥωμαίοις ὑπήκοα* ([48]) ; John of Rhodes' language is similar to that of the chronographer ([49]). Additionally Zonaras' use of *μεμέριστο* is matched by John's form *μεμερισμένον* in the *Artemii Passio* (8) ; the difference in grammatical form is due to the chronographer's own adaptation of the text of either John or Philostorgius.

At 13.5.3 Zonaras points out that part of Constantine II's realm included the Cottian Alpes which were named after King Cottius, who ruled those regions, a statement matched only by Ammianus Marcellinus ([50]). As this writer has noted elsewhere ([51]), this portion of the text seems to be derived

(45) ZONAR., 13.5.1-6.

(46) *E.g.*, EUSEB., *Vita Constantini*, 4.40, 4.51, *Laud. Const.*, 3.2 ; JULIAN, *Or.*, 2.52B ; AUR. VICT., *Epit.*, 41.19 ff. ; *Anon. Vales.*, 6.34 ff. ; SOCRATES, *Hist. Eccl.*, 1.38, *PG*, 67, 177C ; SOZOM., *Hist. Eccl.*, 2.34.1 ff., CEDRENUS, 1.520.1 ff. ; CONST. PORPH., *Them.*, 2.9 (57-58) ; EUTROP., 10.6.2 ; PAEANIUS, 10.10.4 ; it should be noted, however, that Zonaras' account may have been influenced by the narrative of Theophylactus Bulgariensis. Zonaras' form *διανεμηθεῖσα* (13.5.1) is matched by Theophylactus' form *ἀπενομηθεῖσα* (*Passio XV Martyr.*, 5, *PG.*, 126, 160B). The chronographer seems to have changed the prefix of the verb. One must stress that the chronographer's own comments (... *τινες* ... *συνεγράψαντο*) make it evident that he relied on more than two sources, the others being unknown.

(47) ZONAR., 13.5.2, *τῷ μὲν Κώνσταντι προσκληρωθῆναι τὴν Ἰταλίαν καὶ τὴν Ῥώμην αὐτήν* ... JOHN OF RHODES, *Artemii Passio*, 8 (Bidez, 29), *τῷ δέ γέ Κώνσταντι* ... *αἱ Ἰταλίαι καὶ αὐτὴ ἡ Ῥώμη* ...

(48) 13.5.4.

(49) ... *ἐπὶ τῶν τῆς Ἑῴας πραγμάτων* ... *ὁπόσα ὑπήκοα Ῥωμαίοις* ..., (*Artemii Passio*, 8 [Bidez, 29-39]).

(50) 15.10.2.

(51) *Byzantion*, 50 (1980), 160, n. 9.

from John of Antioch's history. One should note, however, that Zonaras' dependence on these two sources was not absolute. The chronographer himself seems to indicate that he used more than two sources ([52]). The fact that Zonaras may have used Philostorgius here did not go unnoticed by Bidez, who, unfortunately, did not examine the matter in depth ([53]).

Following his discussion of the Conference of Viminacium, the chronographer turns his attention to the abortive Persian invasion of 338 ([54]). Details of the campaign are largely available only in other sources ([55]). Zonaras' account, as brief as it is, represents the situation accurately. Jeep noted that the chronographer's comment : *ὁ Σαπώρης ... κατὰ τῶν ὑπὸ Ῥωμαίοις τελούντων ἐπιὼν καὶ λῃζόμενος οὐκ ἐπαύετο* at 13.5.6 is matched by Zosimus' statement (2.43.1) *τούτων οὕτως ἐχόντων Πέρσαι μὲν τὰς τῷ ἑῴας ἐλῃζοντο πολεῖς καὶ μάλιστα τῆς μέσης τῶν ποταμῶν.* ([56]) Jeep leaves the impression that both Zonaras and Zosimus drew on a part of the lost history of Eunapius of Sardis ([57]). This writer is of the opinion that the chronographer derived this material from Zosimus rather than Eunapius. This contention is certainly plausible in relation to Zonaras' discussion of Magnentius rise to power ([58]). The source of Zonaras' claim that Sapor II attacked the Roman domain only after Constantine I's death is unknown,

(52) 13.5.1, ... *ὡς μέν τινες συνεγράψαντο, ... ὡς δ'ἕτεροι* ...

(53) *Philostorgius*, CIV.

(54) The Romano-Persian conflict of 338 is discussed by SEECK, *RE*, 1A, s.v. "Sapor (2)", col. 2335.28 ff., IDEM., *RE*, 4, col. 1047.6 ff., Norman H. BAYNES, Rome and Armenia in the Fourth Century, in *English Historical Review*, 25 (1910), 626, and Glanville DOWNEY, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest* (Princeton, 1961), 335.

(55) The eastern war was not resumed immediately after the death of Constantine in 337, because Sapor II feared possible Roman reprisals (LIB., *Or.*, 59.74). While Constantius II and his brothers were meeting at Viminacium, Sapor invaded Roman territory and ravaged it (ZONAR., 13.5.6).

(56) *NJCP*, supp. 14 (1885), 67, n. 1.

(57) Jeep's belief that Zosimus used Eunapius' history as his major source is probably based upon Photius who proclaimed that Zosimus simply copied the text of Eunapius (*οὐ γράψαι ... ἀλλὰ μεταγράψαι* [*Bib. Cod.*, 98, II, p. 66 (= BLOCKLEY, 2.4-5)]). Quite properly Blockley has shown that Zosimus, although he used Eunapius as one of his sources, did not use the Sardian exclusively. In fact, he shows that Photius' comments are in reaction to Zosimus' attacks on Orthodox emperors (BLOCKEY, 1.2 ff., 99 ff. ; IDEM., Was the First Book of Zosimus' New History Based on More than Two Sources ?, in *Byzantion*, 50 (1980), 393 ff.).

(58) DiMAIO, *BS/EB*, 10 (1983), 25 ff.

although the material may have been affected by either the account of Philostorgius or John of Antioch if either writer treated the subject ([59]).

Zonaras' account of the war between Constantine II and Constans ([60]) is unique because, of all sources that deal with the event, it is the most detailed. This statement, however, does not address the validity of the chronographer's account ([61]). Constans was at Naissus when he learned of his brother's invasion of his domain ([62]) ; Constans sent his army against him, promising that he would arrive later with even a larger force ([63]). The battle was fought near Aquileia ([64]) in 340 ([65]). The invader's forces were defeated and, in the ensuing rout, Constantine died ([66]).

(59) This contention is a matter of inference. Both options are equally plausible. Zonaras derived his information about the death of Constantine I during his planned campaign of 337 against the Persians (13.4.27 ff.) at least in part from the narrative of Philostorgius (*supra*, n. 8). The chronographer, however, seems to have obtained part of his information about Julian's Persian expedition from John of Antioch (DIMAIO, *Byzantion*, 50 [1980], 160 ff. ; IDEM., *Byzantion*, 51 [1981], [508 ff.]). Although one cannot prove the contention, this writer is of the opinion that what ever opinion is arrived at has to be determined from the evidence that is extant. Since Zonaras' account about the house of Sapor (13.5.17-33), which is the longest portion of Chapter V, is derived from John of Antioch (*fr.* 178.1, *FHG*, 4.605 ff.), one can plausibly argue that the chronographer could have derived his information about the Persian campaign after Viminacium from this source. John may have treated this campaign in that section of his narrative which may have immediately preceded *fr.* 178.1. Since 13.5.34 of Zonaras' account deals with the Persian campaigns of Sapor and follows on the long digression about Sapor's family, it is also natural to conclude that this portion of the chronographer also has its roots in John's account. When Photius epitomized Philostorgius' work, he left out the material.

(60) 13.5.7-16.

(61) It is generally agreed that Constantine II was dissatisfied with the results of the Conference of Viminacium and that he never lost an opportunity to try to obtain territory from his brother Constans (ZONAR., 13.5.7 ; JOHN OF RHODES, *Artemii Passio*, 9 [Bidez, 30]) ; it is alleged that Constantine II wanted possession of Africa and Italy (AUR. VICT., *Epit.*, 41.21 ; ZOS., 2.41). Constans was at Naissus (*Cod. Theod.*, 10.10.5, 12.1.28).

(62) *Cod. Theod.*, 10.10.5, 12.1.28 ; Zonaras indicates that Constans was in Dacia at the same time (13.5.9). The statements of the *Theodosian Code* are to be preferred to Zonaras since they are documentary evidence of Constans' presence at Naissus.

(63) ZONAR., 13.5.9.

(64) AUR. VICT., *Epit.*, 41.21 ; PAEANIUS, 10.5.3 ; JEROME, *Chron. ann.*, 2356 (Helm, 235) ; EUTROP., 10.9.2 ; SOZOM., *Hist. Eccl.*, 3.2.10 ; RUFINUS, *Hist. Eccl.*, 10.16 (982.10 ff.).

Philostorgius' history, in this writer's opinion, was probably the major source which Zonaras used when he discussed this war. It is clear from Photius' brief summary that Philostorgius treated the war between the two emperors ([67]). The chronographer's phraseology *καὶ τὴν οἰκείαν τῆς ἀρχῆς μοῖραν ἀποβαλών* (13.5.13) is paralleled by Philostorgius' comment ... *μοῖραν τῆς ὑπ' ἀρχῆς* (*Hist. Eccl.*, 3.1). Unfortunately Photius' excerpt is so short that there is no real detail about the conflict. For this material, one has to depend on the discussion of John of Rhodes who excerpted Philostorgius ([68]). John's narrative fills in the information lacking in the text of Photius. Both John and Zonaras agree that Constantine attempted to obtain territory from his brother's domains and that the territory of Constans, in particular, was of great interest to him ([69]). Zonaras notes ... *ὅπλα ἦρεν ὁ Κωνσταντῖνος, καὶ ἐπῆλθε τῷ λάχει τοῦ Κωνσταντὸς* ... ; similarly John of Rhodes comments *ὁ δὲ πρὸς πόλεμον ἀποδύεται καὶ ὅπλα κινεῖ ... κατὰ τοῦ*

(65) SOCRATES, *Hist. Eccl.*, 2.5, *PG.*, 67, 192B ; IDATIUS, *Des. cons. ann.*, 340, *PL*, 51, 908 ; the battle and Constantine's death must have happened around 9 April 340 because Constans arrived at Aquileia on this date (*Cod. Theod.*, 2.7.3, 10.15.3). Constans, after this date, was sole ruler in the west (ZONAR., 13.5.14 ; PHILOSTORGIUS, *Hist. Eccl.*, 3.1 [Bidez, 30] ; JOHN OF RHODES, *Artemii Passio*, 10 [Bidez, 30] ; CEDRENUS, 1.521.18 ff. ; THEOPH., *AM*, 5831 [1.35.30 ff.] ; SOZOM., *Hist. Eccl.*, 3.2.10).

(66) Constans' generals decided to ambush Constantine's forces. While one portion of Constans' army waited, another attacked the enemy forces and then feigned flight. As soon as Constantine II and his forces began their pursuit, Constans' army turned. Meanwhile the soldiers, waiting in ambush, attacked Constantine's army from the rear and routed the army (ZONAR., 13.5.10-11) ; Constantine's horse threw him, and the emperor died from the wounds received in the accident (*Ibid.*, 13.5.12-13).

Constantine's head was cut off and his remains were tossed into the Alsa River (AUR. VICT., *Epit.*, 41.21). Other sources mention the death of Constantine in passing (PHILOSTORGIUS, *Hist. Eccl.*, 3.1 [Bidez, 30] ; AUR. VICT., *Caesar.*, 41.22 ; OROSIUS, 7.29.5-6 ; JOHN OF RHODES, *Artemii Passio*, 9 [Bidez, 30] ; THEOPH., *AM*, 5831 [1.35.30 ff.] ; CEDRENUS, 1.521.18 ff. ; EUTROP., 10.9.2 ; JULIAN, *Or.*, 2.94B-C ; PAEANIUS, 10.5.3 ; SOZOM., *Hist. Eccl.*, 3.2.10 ; SOCRATES, *Hist. Eccl.*, 2.5., *PG.*, 67, 192B).

The accounts of Zosimus (2.41) and of Leo the Grammarian (= J. A. Cramer, *Anecdota Graeca* [Oxford, 1839 ; hereinafter cited as CRAMER], 2.297.25 ff.) contain interesting errors. Zosimus places Constantine's death in 341, where as Leo claims that he died during a war with Constantius II.

(67) *Hist. Eccl.*, 3.1 (Bidez, 29-30).

(68) *Artemii Passio*, 9-10 (Bidez, 30).

(69) ZONAR., 13.5.8 ; JOHN OF RHODES, *Artemii Passio*, 9 (Bidez, 30).

μηδὲν ἀδικήσαντος ... ([70]). The chronographer's description of the battle is detailed ; although John sums it up briefly, he does note that Constantine was not allowed to advance by his generals and borderguards without the consent of the army, a fact not mentioned by Zonaras. The variance between the three narratives is probably the result of differences in stress on the part of the three authors. This writer believes that his contention about the origin of this passage is correct because Zonaras obtained the information in the next portion of his history about Constans' murder at the hands of Magnentius ([71]) from Philostorgius ([72]). Traces of the effect of Philostorgius' text on that of the chronographer can be found by examining the account of John of Rhodes ([73]) who used the Arian's narrative as one of his sources. All the material in 13.5.15-16 may be from the same source. Only Zonaras was interested in the full details ; neither Photius nor John of Rhodes, both of whom excerpted the original text of Philostorgius, cared to treat the matter in depth.

Interestingly enough, Zonaras' references to the death of Constans at 13.5.16 is so brief that the reader has to wait until 13.6.9-16 to obtain all the details of the event. At 13.6.10 ff. Zonaras claims that Magnentius' agents put Constans to death while he was sleeping near the Rhone River. In his next breath he notes that Constans knew of Magnentius' plot against him and fled ; the chronographer indicates that Constans took refuge in a temple. He was removed from the sanctuary and put to death ([74]). The first tradition is confirmed by Leo the Grammarian ([75]) ; the second tradition is in line with the description of Constans' death contained in Aurelius Victor and Zosimus ([76]). Jeep pointed out that Zonaras' comments at 13.6.15 are paralleled by those of Zosimus at 2.42.5 ([77]) ; he concluded that the similarity between

(70) *Supra*, n. 69.

(71) 13.5.15-16.

(72) Philostorgius' comments on this series of events are too brief to be of much value ... *φησὶ τὸν Κώνσταντα ... ὑπὸ τυραννίδι Μαγνεντίου τὴν ζωὴν καταστρέψασθαι* ... (*Hist. Eccl.*, 3.22 [Bidez, 491]).

(73) ZONAR., 13.5.15 ... *εἰς ἀλλοκότους ... ἔρωτας ... ἐπιβουλεύθη* ; JOHN OF RHODES, *Artemii Passio*, 10 (Bidez, 49) ... *εἰς ... ἀλλοκότους ἐρώτων ... ἐπιβουλεύεται* ...

(74) 13.6.11-12.

(75) (= CRAMER, 2.298.7 ff.).

(76) AUR. VICT., *Epit.*, 41.23 ; ZOS., 2.42.5.

(77) ZONAR., 13.6.15, ... *ἐν γὰρ πολίχνῃ Ἑλένῃ καλουμένῃ ἀνῄρητο* ; ZOS., 2.42.5, ... *Ἑλένῃ δὲ τοὔνομα τῷ πολιχνίῳ ἀνηρέθη*.

the two accounts was the result of both authors' using Eunapius of Sardis as a common source ([78]). As this writer has argued elsewhere ([79]), it is possible that the chronographer actually used the text of Zosimus as one of his sources of information. Patzig's treatment of the passage possibly reveals the origin of the first tradition. Citing Ammianus who at 15.5.16 notes that he treated the death of Constans in his *Res Gestae*, Patzig argued that Zonaras used the *Leo-Quelle* ([80]). As of the date of that article, Patzig had not yet advanced his hypothesis. Since Ammianus treated the matter, this writer is confident that the chronographer at least read John of Antioch's account of these events.

Part of John's narrative of these events must be lost because *fragment* 172 ([81]) of his history, which treats this event, reports only a truncated version of these events ; this particular fragment of John was excerpted from Eutropius. From his comments at 13.6.11 Zonaras clearly used more than one source ([82]) ; our writer possibly consulted Philostorgius' discussion of the subject since he appears to have used this Arian historian as a source at 13.5.15.

Other scholars' treatment of 13.5.1 ff. of Zonaras' *Epitome* has been varied at best. Jeep, although he treated all aspects of the passage, attempted to assign the material to Eunapius ([83]). It is surprising that he did not note the similarities between the chronographer's and Philostorgius' accounts of this event since he touched on the Arian historian's relationship to the former in his discussion of Gallus' death and fall ([84]). Patzig did see the similarities between Zonaras' and Philostorgius' (= John of Rhodes') account of the Battle of Aquileia ([85]). His analysis of this portion of Zonaras' text is unsatisfactory because it is so brief. He also argues that the chronographer used the *Leo-Quelle* or *Zwillingsquelle* ([86]). In his discussion of the material,

(78) *NJCP*, supp. 14 (1885), 68-69.
(79) *Supra*, n. 23.
(80) *BZ*, 6 (1897), 324.
(81) *FHG*, 4.603-604.
(82) ... *οἱ δὲ μὴ οὕτω φασὶ* ...
(83) *NJCP*, supp. 14 (1885), 67-69.
(84) *Supra*, n. 15.
(85) *BZ*, 6 (1897), 325-326.
(86) Patzig argued that Zonaras and Cedrenus derives much of their material from a common source which he denoted the *Zwillingsquelle* (*ibid.*, 323 ff.). After reading Patzig's diffuse discussion of the question, one gets the impression that the *Leo-Quelle* and the *Zwillingsquelle* are one and the same.

Bidez spends too much of his time refuting Patzig's theory of the *Zwillingsquelle*. His treatment, though tentalizing, is all too brief ([87]).

From the death of Constans we turn to Zonaras' discussion of the Battle of Mursa and subsequent events (13.8.6 ff.). Here the chronographer treats not only the Battle of Mursa proper ([88]), but also Magnentius' plot against Gallus Caesar ([89]). Elsewhere this writer has argued that in the second of these two sections Zonaras used the narrative of John of Antioch as his source ([90]). At 13.8.9 ff. the chronographer mentions the defection of Silvanus from Magnentius to Constantius II ; this portion of Zonaras' *Epitome* is perhaps derived from the Antiochene since other details about Silvanus in Zonaras seem to have been excerpted from the same source ([91]). Although it would be alluring to argue that the whole passage about the battle was derived from John of Antioch's history, there is really no evidence beyond what is contained in *fragment* 174 of John of Antioch ; one cannot apply the "Patzig Hypothesis" because it is unclear to what extent Ammianus Marcellinus treated the Battle of Mursa in his *Res Gestae*.

Unlike other Byzantine sources which treat the battle in passing ([92]), Zonaras' account is detailed and, together with the narrative of Zosimus ([93]), must serve as the basis of any reconstruction of the battle. In fact, there are a number of similarities between the two accounts which indicates that the chronographer had used or referred to Zosimus' narrative ([94]). Additionally Zonaras seems to have known Julian's narrative of the same events ([95]).

(87) PHILOSTORGIUS, *l.c.*, CII-CV.

(88) 13.8.6-25.

(89) 13.8.26-31.

(90) *Byzantion*, 50 (1980), 170-171.

(91) *Ibid.*, 170 ; from the brief excerpt still extant from John about these matters (*fr.* 174, *FHG*, 4.604) it is clear that John treated the Battle of Mursa. As it has been argued elsewhere in his article, although the extant fragment is drawn from Eutropius, this does not mean that the matter was not treated in more detail in a portion of John's narrative that which is no longer extant (*supra*, n. 35).

(92) SOCRATES, *Hist. Eccl.*, 2.32, *PG*, 67, 293A ; SOZOM., *Hist. Eccl.*, 4.7.3 ; *Chron. P.*, *ann.* 351 (1.540.19-23) ; THEOPH., *AM*, 5847 (1.44.12 ff.) ; PAEANIUS, 10.6.8.

(93) 2.45.2.

(94) *E.g.*, ZONAR., 13.8.16, *διέδρα*, 13.8.19, *διέδρας* = ZOS., 2.48.2, *διαδρᾶναι* ; ZONAR., 13.8.13, *νυκτὸς βαθείας* = ZOS., 2.51.3, *νυκτός τε βαθείας οὔσης* ; ZONAR., 13.8.16, *τὸν παραρρέοντα ποταμὸν* = ZOS., 2.47.4, *ὁ Δρᾶος παραρρεῖ*.

(95) ZONAR., 13.8.11, *ἀντιπαραταξάμενον* = JULIAN, *Or.*, 1.36D, *παρατάξεως*.

Although there are verbal similarities between the two writers, there are major differences between the two historians in relation to internal detail. Zosimus' account, the longer of the two, gives the reader plenty of information about the diplomatic manœuvres before the battle, the topological nature of the battleground, and the battle itself. Although Zonaras' account contains some information about Constantius' embassy to Magnentius before the battle ([96]), the chronographer provides few topological details about the area in which the battle was fought ([97]). Zonaras, however, does indicate that the struggle lasted into the night ([98]), a fact confirmed by Zosimus and Julian ([99]). Unlike Zosimus, Zonaras tells his readers the exact manner in which Magnentius escaped, the number of troops on both sides, and Constantius' treatment of the wounded and the dead ([100]). Additionally Zonaras comments that Magnentius consulted a sorceress and offered a human sacrifice before the battle ([101]), material not mentioned by Zosimus. Jeep leaves this writer with the impression that Zosimus and the chronographer obtained their information from Eunapius of Sardis ([102]) ; this may be true, although it is impossible to prove this point since the text of Eunapius is essentially lost. It is more plausible, in this writer's opinion, to assume that Zonaras had read Zosimus' account when he was composing his narrative and it affected his description of the battle which he may have derived from another source ([103]).

The origin of the rest of his information in his discussion of the Battle of Mursa is not hard to determine. Following his discussion of Constantius' treatment of the dead and wounded at 13.8.16-18, Zonaras chronicles Magnentius' attempt to regroup his forces and his abortive negotiations with Constantius and the former's flight from Gaul ([104]). The chronographer's statement at 13.8.19 ... *Μαγνέντιος τούς τε περισωθέντας ἐκ τῶν ἤθροιζε*

(96) 13.8.7 ff.

(97) Zonaras notes that the battle took place on a plain with a river running through it (13.8.6).

(98) 13.8.13.

(99) Zos., 2.51.2-3 ; Julian, *Or.*, 1.37A.

(100) Flight of Magnentius, 13.8.15 ; number of troops and Constantius' treatment of the wounded and dead, 13.8.17-18.

(101) 13.8.40 ff.

(102) *NJCP*, supp. 14 (1885), 72-73.

(103) This is certainly the case with his discussion of Magnentius' rise to power (*supra*, n. 23).

(104) 13.8.19-25.

καὶ ἄλλους καὶ αὖθις ἀναλαμβάνειν ἑαυτὸν ἐπειρᾶτο ... is similar in nature and probably derived from the narrative of Philostorgius ([105]) who writes that *ἡττηθεὶς δὲ πρῶτα Μαγνέντιος, εἶτα κατὰ μικρὸν ἀναλαβὼν ἑαυτόν, καὶ συμπλακεὶς ἐκ δευτέρου τῷ πολέμῳ κατὰ τὸ κραταιότατον. καταπολεμηθεὶς καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ μικροῦ πάντας ἀποβαλών, πρὸς τὴν Λουγδούνων πόλιν* ... It may be assumed that Zonaras used Philostorgius' account as the source of most of his information about the Battle of Mursa ; he supplemented it with detail from John of Antioch, Zosimus, and possibly even Julian. Philostorgius' comment *συμπλακεὶς ... καταπολεμηθείς* is a reference to the Battle of Mons Seleuci of late summer 353 between Magnentius and Constantius in which the usurper was defeated ([106]), events to which Zonaras vaguely alludes at 13.9.1 ff. If this contention is correct, then much of the material in this portion of the chronographer's account can be used to flesh out the outline of Philostorgius' discussion which can be reconstructed from Photius' epitome of the work.

Zonaras concludes his account about the Battle of Mursa by chronicling the Battle of Mons Seleuci, Magnentius' final flight, and the events surrounding the usurper's suicide and that of his brother Decentius ([107]). In addition to Philostorgius ([108]) Zonaras also used Theophanes ([109]) in his discussion of the battle. As was the case with his discussion of the Battle of Mursa, Zonaras apparently relied on the text of Philostorgius when he described Magnentius' suicide ([110]).

The chronographer's discussion about the death of Magnentius' brother Decentius and the existence of another brother Desiderius is problematic ([111]). Zonaras clearly derived his information about the death of Decentius from Socrates ([112]). The existence of Desiderius appears to be questionable. Seeck accepts Zonaras' contention without any examination ([113]), whereas

(105) *Hist. Eccl.*, 3.26 (Bidez, 52).

(106) The Battle of Mons Seleuci is treated by such sources as Sozomen (*Hist. Eccl.*, 4.7.3) and Socrates (*Hist. Eccl.*, 2.32, *PG*, 67, 293 ff.).

(107) 13.9.1-8.

(108) *Hist. Eccl.*, 3.26 (Bidez, 52).

(109) Three key words in Zonaras' account of Magnentius' flight (13.9.1, ... *συμβαλὼν* ... *ἡττᾶται* ... *φεύγει*) have their counterparts in Theophanes' discussion of these events (*AM*, 5849 [1.44.13 ff.], ... *συμβαλὼν* ... *ἡττηθεὶς* ... *ἔφυγεν*).

(110) 13.9.2 ff.

(111) 13.9.4b, 13.9.6-8.

(112) 13.9.6 = SOCRATES, *Hist. Eccl.*, 2.32, *PG.*, 67, 293B ff.

(113) *RE*, 4, col. 1072.4 ff.

the authors of the *PLRE* deny it ([114]). This writer is of the opinion that Desiderius is a creation of the chronographer's mind ([115]). Zonaras probably read Socrates' statement that *ὁ Μαγνέντιος ... ἀνελὼν δὲ καὶ τὸν ἀδελφὸν, ὃν Καίσαρα ἑαυτῷ, πεποιήκει, τέλος ἐπικατέσφαξεν ἑαυτὸν ... οὐκ εἰς μακρὰν δέ, καὶ ὁ ἕτερος τοῦ Μαγνεντίου ἀδελφός, Δεκέντιος ὄνομα αὐτῷ, τοῦ βιοῦ ἐξήγαγεν ἑαυτόν, ἀγχόνῃ χρησάμενος ...* ([116]). When the chronographer compared the statement in Socrates with those in other sources which he may have used ([117]), it would have been quite apparent to him that Socrates' account was not in accord with other writers' statements on the subject. Of his own volition he could have created the fictional Desiderius, perhaps a variant form of Decentius, to explain the error in Socrates. Since Zonaras did not hesitate to make changes elsewhere in his *Epitome* ([118]), it is possible that he did so here. Unfortunately one cannot determine the source which the chronographer used in his description of the siege of Nisibis — one of the few major battles described in Zonaras' account about the Neo-Flavian emperors ([119]).

(114) A. H. M. JONES, J. R. MARTINDALE, and J. MORRIS, *The Prosopography of the Later Roman Empire* (Cambridge, 1971), s.v. "*!Desiderius!*", 1.249-250.

(115) Elsewhere in his narrative Zonaras was not above creating history if it suited his own purposes. At 13.4.33-34, he included a statement of what he claimed was Constantine's own political philosophy. In reality, he had created the statement himself out of whole cloth and had attributed it to Constantine (DIMAIO, *BS/EB*, 10 [1983], 26, n. 50).

(116) *Hist. Eccl.*, 2.32, *PG*, 67, 293B13 ff.

(117) *E.g.*, ZOS., 2.54.2 ; JOHN OF ANTHIOCH, *fr.* 174, *FHG*, 4.605.

(118) *Supra*, n. 115.

(119) ZONAR., 13.7.1 ff. ; the Greek sources which deal with Sapor's siege of 350 indicate that God's hands in part had played a role in the salvation of the city (*e.g.*, *Chron. P., ann.*, 350 [1.536.1 ff.] ; THEOPH., *AM*, 5841 [1.39.13 ff.]). The narratives of Theodoretus (*Hist. Eccl.*, 2.30.5 ff. [L. Parmentier (ed.)] ; *Hist. Relig.*, 1.11-12 [= Pierre Canivet and Alice Leroy-Molinghen (edd.), *Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie : Histoire Philothée* (Paris, 1977), 1.185-189]) about the siege became the *locus classicus* for later writers dealing with the event. Julian's account (*Or.*, 1.26D ff., 2.62B ff.), although suffering from excessive praise of Constantius, provides important facts about the actual military manoeuvres not available in other sources.

Unlike other Christian sources that treat the siege of 350, Zonaras' account of the siege is untainted by any Christian miracles. This fact, as well as the lack of any real similarity in language between the chronographer's account those of the aforementioned sources lead this writer to the conclusion that Zonaras excerpted a source which is no longer extant. Possibly one could argue that the chronographer used part of the lost narrative of Petrus Patricius on this subject since he used part of the latter

The last portion of Zonaras' narrative to be examined here deals with the Emperor Julian's early life up to including his accession to the purple in opposition to Constantius II ([120]). At 13.10.1 ff. Zonaras discusses Julian's appointment as Caesar by Constantius II. When the reader compares this portion of Zonaras' narrative with the related passages in Philostorgius and John of Rhodes ([121]), he can determine that the chronographer relied on the text of Philostorgius as his major text ; internal detail and language indicate this :

ZONAR., 13.10.1	PHIL., *Hist. Ecc.*, 4.1	JOHN OF RHODES, *Artemii Pass.*, 15
Κωνστάντιος δὲ μὴ οἱός τέ ὄν τὴν ὅλην διενθύνεῖν μόνος ἄρχην, τοσαύτην οὖσαν ... ἐξ Ἀθηνῶν τὸν τοῦ Γαλλοῦ ὁμαίμονα τὸν Ἰουλιανὸν μετακαλεσάμενος Καίσαρα, τε ἀνεῖπε καὶ Ἑλένην αὐτῷ τὴν οἰκείαν συνῴκισεν ἀδελφὴν ...	*ὁ Κωνσταντιος καὶ ὁς οὐχ οἷός τε εἴη μόνος φέρειν, Ἰουλιανὸν ... μεταπεμψάμενος χειροτονεῖ Καίσαρα, Ἑλένην αὐτῷ τὴν ἰδίαν ἀδελφὴν εἰς γυναῖκα κατεγγυησάμενος.*	*ὁ Κωνστάντιος ... δείσας μὴ οὐχ οἷός τε ᾖ μόνος ἁπάσης, εἶναι τῆς ἀρχῆς ἐγκρατής, ... Ἰουλιανὸν ... μεταπεμψάμενος ... Καίσαρα ἀνέδειξε καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῷ, τὴν ἑαυτοῦ Ἑλένην ἐς γάμον ἐκδούς ...*

Additionally Zonaras has also apparently consulted the account of Sozomen. For Philostorgius' *μεταπεμψάμενος* he has substituted *μετακαλεσάμενος* which he derived from Sozomen's account of the same event ([122]). The

account several sections later (ZONAR., 13.7.18-19 = PET. PATRIC., *fr.* 16, *FHG*, 4.190). There is, however, no hard evidence to back up this hypothesis and it must be considered strictly speculation. For a detailed discussion of the siege of 350 and the sources that treat it, see SEECK, *RE*, 1A, col. 2338.53 ff., *idem.*, *RE*, 4, 1057 ff., P. PEETERS, *La légende de saint Jacques de Nisibe*, in *Analecta Bollandiana*, 38 (1920), 291 ff., Michael DIMAIO, *Zonaras' Account of the Neo-Flavian Emperors: A Commentary* (Ph. D. diss., University of Missouri-Columbia, 1977), 285 ff., and G. BICKELL (ed.), *Sancti Ephraemi Syri carmina Nisibena* (Leipzig, 1866), 11 ff.

There are other passages in the *Epitome* of Zonaras where one cannot determine the chronographer's sources. This writer has treated some of this material in the appendix of this article. Additionally a number of passages whose sources can be determined have been included since they did not fit into the text of the article.

(120) 13.10.1 ff.

(121) PHILOSTORGIUS, *Hist. Eccl.*, 4.2 (Bidez, 59) = JOHN OF RHODES, *Artemii Passio*, 15 (Bidez, 59).

(122) *Hist. Eccl.*, 5.2.20.

substitution of the aorist participate in Sozomen for the other form which appeared in Philostorgius' version of these events is a trivial change ; although one could ascribe the variance in language to the chronographer himself, this writer is of the opinion that Zonaras was such a slave to his sources that a substitution of this sort was beyond him. Several lines later Zonaras again seems to use Philostorgius' history to describe Constantius' dispatching of Julian to Gaul ([123]). It is not so easy to determine with any real certainty the origins of the chronographer's discussion of Julian's youth, Constantius' motivation for sending him to Gaul, and the soldiers' acclamation of Julian as emperor ([124]).

At 13.10.2 Zonaras indicates that Julian's mother had a dream which showed her that her son would be another Achilles ; additionally the chronographer notes that Julian's parents turned him over to Eusebius of Nicomedeia for an education. In reality, Julian had been entrusted to Eusebius' care by Constantius II ([125]). Only two other sources make an error similar to that of Zonaras ([126]) ; it is not probable, however, that our writer obtained his information from either narrative because of the conjunction of the material with the discussion of the vision which Julian's mother is said to have had. This dream, apparently not recounted by any other source, must ultimately be of pagan origin ; Leo and the *Synopsis* are clearly Christian narratives. Zonaras perhaps used two sources (one pagan, one Christian) or a Christian source which was based on a pagan narrative.

The origin of Zonaras account of Constantius' motivation for sending Julian to Gaul, the forces assigned to him, and the opening moves of his campaign ([127]), as well as his narrative about Julian's acclamation by his troops ([128]), are also problematical. Rosen, for instance, has argued that the

(123) ZONAR., 13.10.5, *Καίσαρα ... ὁ αὐτοκράτωρ Κωνστάντιος εἰς Γαλλίας ἐξέπεμψε* ... JOHN OF RHODES, *Artemii Passio*, 15 (Bidez, 59), *τοῦτον μὲν ἐξέπεμψεν εἰς τὰς Γαλλίας φύλακα τῆς ἐκεῖσε βασιλείας ἐσόμενον* ; PHILOSTORGIUS, *Hist. Eccl.*, 4.2. (Bidez, 59), *ὁ Κωνστάντιος ... Ἰουλιανὸν ... Γαλλίας φυλάττειν ἐκπέμπει.*

(124) Julian's youth : ZONAR., 13.10.2 ; Constantius' motivation for sending Julian to Gaul : *ibid.*, 13.10.5-7 ; the soldiers' acclamation of Julian as emperor, *ibid.*, 13.10.11-16.

(125) AMM. MARC., 22.9.4 ; Sozomen does not mention Eusebius by name (*Hist. Eccl.*, 5.2.7).

(126) LEO THE GRAMMARIAN (= Cramer, 2.299.17 ff.) ; *Synopsis Chronike* (= K. N. SATHAS, *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη*, 7 [1894], 56.25 ff.).

(127) 13.10.5-8.

(128) 13.10.11-16.

chronographer's account of the correspondence between Constantius II and Julian and the subsequent interview between Julian and Leonas have their roots in a good source ; his attempt, however, to assign it to Constantine VII Porphyrogenitus' *De legationibus* appears, at least to this writer, to be unsatisfactory ([129]). Elsewhere this writer has argued that Zonaras obtained his account of Julian's Germanic campaigns, Julian's letter to Constantius II after his accession to the throne in 361, and Julian's subsequent interview with Constantius' envoy Leonas the Quaestor ([130]) from a fragment of the lost works of John of Antioch ; John, in this writer's opinion, actually used Julian's letter to Constantius as well as his lost letter to the Roman Senate (*pace* the views of G. Bowersock) ([131]).

The source of the chronographer's account of Julian's acclamation has to remain unclear. Zonaras indicates at 13.10.11 that Julian persuaded some of his tribunes to proclaim him emperor ; there is evidence that Julian incited the revolt ([132]), or that he possibly decided to use the situation to hasten his own advancement ([133]). Yet the most extensive accounts of these events, including Julian's own, all lead to the conclusion that Julian reluctantly was forced to accept his acclamation ([134]). The only contemporary pagan account

(129) Klaus ROSEN, *Beobachtung zur Erhebung Julians, 360-361 n. Chr.*, in *Julian Apostata*, ed. Richard Klein (Darmstadt, 1978), 439-440, n. 62.

(130) Julian's Germanic campaigns : ZONAR., 13.10.9-10 ; Julian's letter to Constantius : *ibid.*, 13.10.16 ff. ; Julian and Leonas : *ibid.*, 13.10.20 ff.

(131) DIMAIO, *Byzantion*, 50 (1980), 163-166 ; Bowersock has argued that the correspondence between Julian and Constantius on the former's acclamation as *imperator* "were not authentic, but an adornment to his [Ammianus'] narrative" (G. BOWERSOCK, *Julian the Apostate* [Cambridge, 1978], 6-7, 52 ff.).

It is this writer's opinion that Ammianus, who also mentioned the interview between Leonas and Julian and the letters exchanged by the two Romans (20.8.2 ff.), would not have attempted to deceive the contemporary readers of his *Res Gestae* with non-existent material ; there would have been too many contemporaries who would have been able to take him to task. The reason why these letters between Julian and Constantius were never widely circulated is made clear by Ammianus who notes that the letters were repressed and kept as a state secret (20.8.19).

(132) THEOPHYLACT. BULGAR., *Passio XV Martyr.*, 9, *PG*, 126, 164D ff. ; GREG. NAZIANZ., *Or.*, 4.46 ff. (= Jean BERNARDI [ed.], *Grégoire de Nazianze, Discours 4-5 : Contre Julien* [Paris, 1983], 146 ff.) ; JOHN OF RHODES, *Artemii Passio*, 19 (Bidez, 72).

(133) SOZOM., *Hist. Eccl.*, 5.1.1 ff.

(134) JULIAN, *Ep. ad Athen.*, 248D, *Ep.*, 38 (= *Loeb Classical Library, Ep.*, 8), 414B ; ZOS., 3.9.2-3 ; AMM. MACR., 20.4.14-18 ; LIB., *Or.*, 18.98 ff.

that accuses Julian of collusion in this matter is that of Eunapius of Sardis who may have treated it in his history of Julian's reign ([135]). Unfortunately a comparison of the chronographer's narrative of Julian's acclamation will all the aforementioned sources makes it quite clear that the origin of Zonaras' unformation is unknown ; there are no real similarities in language between the chronographer and other extant sources which deal with the acclamation. It is most likely that Zonaras arrived at his conclusion by comparing a number of different sources and then composed his own version of the event. This statement is supported by Zonaras himself ([136]).

Koch ([137]) has argued that the chronographer's earlier comments at 13.10.2 ff. about Julian's youth had their roots in perhaps the work of Eunapius ([138]) or that of Oribasius, Julian's physician ([139]). Yet the error made by Zonaras (or his source) in his account would seem to make this set of claims implausible ; it is hard to believe that Julian's own intimates would make such a mistake. One can only conclude that the chronographer's source – perhaps Leo the Grammarian – was responsible for it when he transcribed his account, adding material from a discussion such as that of Eunapius who was favorable to the Transgressor. Any conclusion which could be arrived at in this matter would be sheer speculation.

One can speak with more confidence about Zonaras' account of Julian's Germanic campaigns (13.10.5-8). Since the chronographer clearly relied on Philostorgius' account and possibly that of John of Antioch when he wrote 13.10.9 ff., his comments may be based on the same sources ; it is impossible to make a stronger statement than this since the remains of these two writers' narratives is negligible.

In conclusion, some general comments are necessary about Zonaras' use of Philostorgius. Earlier scholars such as Patzig, Jeep, and Bidez were right to see traces of the narrative of the Arian historian in the text of the chronographer. Unfortunately they did not examine the question in detail and assumed that Zonaras' use of Philostorgius was a simple matter. Jeep's

(135) *Vitae Sophistarum* (hereafter *VS*), 476 ff. ; Mueller (*FHG*, 4.20) wishes to assign Eunap., *fr.*, 14.5-6 to these events.

(136) 13.10.11, ... *ὡς δ' ἔνιοι συνεγράψαντο.*

(137) Wilhelm Koch, Kaiser Julian der Abtrünniger : seine Jugend und Kriegesthaten bis zum Tode des Kaisers Constantius (351-361), in *NJCP*, supp. 25 (1899), 351, 347 ff.

(138) *VS*, 473 ff.

(139) Eunapius indicates that one of the sources for the reign of Julian was the *ὑπόμνημα* of Oribasius (*fr.*, 8, *FHG*, 4.13).

contention that, where traces of Philostorgius can be found in Zonaras, the latter author used Eunapius has persisted until today. Bowersock, for instance, has stated, "traces of the history [of Eunapius] also have been detected in Philostorgius' *Ecclesiastical History* and in the Byzantine narrative of Zonaras ..." ([140]). This writer is of the opinion that, when the reader examines the chronographer's text closely, the notion that any portions of Eunapius can be found in his narrative dissipates like smoke in the wind. Zonaras' use of Philostorgius is a complex matter ; in all instances examined above, Zonaras seems to supplement material from Philostorgius with some from Zosimus or John of Antioch. When information in the text of Zonaras cannot be found in any of the aforementioned sources, then the reader may perhaps assign the material to the lost history of Eunapius about Julian. Additionally, Zonaras appears at times not only to use the text of Philostorgius, but also John of Rhodes who excerpted the Arian's history. This situation is analogous to the chronographer's use of Dio Cassius. When Zonaras employed this writer, he often added details from John of Antioch when Dio's narrative lacked sufficient data. The conclusions arrived at here are only tentative because many of the sources on which this paper rests are extant only in fragments.

Salve Regina College Michael DiMaio, Jr.
Newport, Rhode Island.

APPENDIX

Source Study of Some Aspects of Zonaras' Account of the Late Neo-Flavian Emperors

The origin of the chronographer's account of the Antiochene pagan's vision which presaged Julian's death ([141]), Julian's alteraction with a Chris-

(140) *Julian the Apostate*, 6.

(141) 13.13.32, 34-35 ; the pagan's vision clearly derives from a Christian source since he converted to Christianity as a result of the vision, although no other source recounts the vision. Visions of similar nature are recounted about Basil, Bishop of Caesarea (Malalas, 1.333.18 ff. ; *Chron. P., ann.*, 363 [1.552.1 ff.] ; Sozom., *Hist. Eccl.*, 6.2.2 ff.) and the ecclesiastical philosopher (*ibid.*, 6.2.6-9).

Interestingly enough, Bidez has argued that this passage has its roots in a lost Arian writer of history. Comparing this passage with Philostorgius' account of

tian bishop concerning a temple at Aegae ([142]), the death of Arius ([143]), and the episcopate of Paul the Confessor ([144]) seems to be unknown. Unlike the aforementioned passages, Zonaras' account of Metrophanes of Byzantium seems to have a solid origin. The chronographer indicates that the Bishop of Byzantium was the son of Domitius who was the son of the Roman emperor Probus ; he also gives a brief narrative about the bishop's family

Constantine's vision of the cross, he notes, "Zur Kreuzerscheinung bei Bekehrung Constantins z.B. sagt die Zwillingsquelle ebenso wie Philostorgius ... – dass die Buchstaben des *ἐν τούτῳ νίκα* aus Sternen gebildet waren. So berichtete vielleicht schon die Version des arianischen Historiographischen, wie ich an anderer Stelle noch näher auszuführen Gelegenheit werde ... ich glaube wohl, dass die Sterne in einer sehr alten Erzählung tatsächlich eine Rolle spielten (*Philostorgius*, CIV, n. 1). The presence of stars in one passage, at least to this writer, does not mean that another passage which has stars mentioned in it has the same origin.

(142) 13.12.30-34 ; this legend about Julian's inability to do damage to a Christian Church in Aegae is probably a reflection of Julian's desire to restore pagan temples which has been converted into Christian Churches to their former owners (JULIAN, *Ep.*, 29 [= *LCL*, 3.98], 75 [= *Loeb Classical Library* (hereafter *LCL*), *Ep.*, 81, 3.287] ; *Cod. Theod.*, 15.1.3 ; LIB., *Or.*, 18.126-127). The chronographer's tale, unattested in other sources, has the earmarks of a Christian attempt to minimize the Transgressor's policy of temple restoration. For a discussion of this topic, see DIMAIO, 403, n. 2.

(143) 13.11.15-20 ; Zonaras' account of the death of Arius is generally in accord with other sources which treat the topic (*e.g.*, ATHAN., *Ep. ad Serap.*, 2-3, *PG*, 25, 686A ff., *Ep. ad Episcopos Aegyptiae*, 19, *PG*, 25, 581A ff. ; SOZOM., *Hist. Eccl.*, 2.29.2 ff. ; SOCRATES, *Hist. Eccl.*, 1.37 ff., *PG*, 67, 176A ff. ; THEODORET., *Hist. Eccl.*, 1.14.2), although linguistic differences indicate that the chronographer did not derive his account from any of the aforementioned sources. Zonaras (13.11.14-15) and the *Acts of Metrophanes and Alexander* (*ap.* Photium, *PG*, 104, 117B ff.) assign Arius' death to the reign of Constantine I (DIMAIO, 364, notes 1-2). For this reason Fischer has argued that Zonaras derived his information from *Acts* (F. FISCHER, De Patriarcharum Constantinopolititarum Catalogis et de Chronologia Octo Primorum Patriarcharum, in *Commentationes Philologicae Ienenses* (hereafter *CPI*), 3 [1884], 303, n. 1). This writer is of the opinion that the chronographer probably rewrote the history of this event and placed Arius' death in Constantius' reign because he found it difficult to believe that the first Christian Emperor Constantine would readmit Arius, a heretic, to the body of the Orthodox faith. Elsewhere this writer has shown that Zonaras was not above altering details in his sources if it suited his needs (*BS/EB*, 10 [1983], 26, n. 50).

(144) 13.11.21-27 ; a comparison of other sources that treat Paul's episcopate reveals that it is impossible to determine the origin of the chronographer's information (DIMAIO, 366-373). For a discussion of Paul's episcopate, see FISCHER (*CPI*, 3 [1884], 314 ff.) and Telfer (W. TELFER, Paul of Constantinople, in *Harvard Theological Review*, 43 [1950], 31 ff.).

history ([145]). It is known that Zonaras wrote extensive commentaries on the Canons of the Seven Ecumenical Councils ; additionally, he twisted the history of the Byzantine Patriarchate to suit his own needs, being bound by his own parochial vision of the history of the Church of Constantinople ([146]). The tradition of Metrophanes' lineage was part of the Byzantine ecclesiastical tradition as the *synaxaries* of the Church of Constantinople reveal ([147]). In fact, Metrophanes' lineage was recorded in the *Typicon* (*Patmos MS* 266) of the Byzantine Church. It has been cogently argued that the *Typicon's* final form was only achieved "toward the end of the ninth century, most probably during the second patriarchate of Photius" ([148]). By the twelfth century this tradition would have become deeply rooted in the minds of the Greek clergy. As a monk who attended the services of his church, the chronographer would have known the tradition. There is, in this writer's opinion, no reason to assume that Zonaras drew it from any other source. There is no question that the chronographer knew the traditions of his church well.

As is the case with the preceding passage, it is also possible to determine the sources of the following portions of the chronographer's narrative : 1) Julian's encounter with Maris of Chalcedon, 2) Julian's attempt to rebuild the temple in Jerusalem, 3) the death of Constantius II and its surrounding circumstances, and 4) the removal of the remains of the Emperor Constantine from the Church of the Holy Apostles to the shrine of St. Acacius during the episcopate of the Patriarch Macedonius ([149]). Julian's encounter with Maris of Chalcedon is recounted in Zonaras, Sozomen, Socrates, and Cedrenus ([150]). The sources are not in accord about the locale of the event ([151]) as well as on matters of internal detail ([152]). Although the text of Zonaras is closest in language to that of Cedrenus, it is impossible to decide which of the two writers used the other since both authors are considered to be contemporaries ([153]). The chronographer probably consulted the text of

(145) ZONAR., 13.3.30-31.

(146) Michael DIMAIO, Zonaras Ecclesiastiscus : Three Source Notes on the Epitome Historiarum, in *Greek Orthodox Theological Review*, 25 (1980), 77-78.

(147) H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, Acta Sanctorum, Propylaea, November* (Brussels, 1902), col. 727 ff.

(148) Francis DVORNIK, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew* (Cambridge, 1958), 255-256.

(149) Julian's encounter with Maris of Chalcedon : ZONAR., 13.12.27-29 ; Julian's attempt to rebuild the temple : *ibid.*, 13.12.24-25 ; the death of Constantius II : *ibid.*, 13.11.9-12 ; Macedonius and Constantine's remains : *ibid.*, 13.11.25-26a.

(150) ZONAR., 13.12.27 ; CEDRENUS, 1.535.17 ff. ; SOZOM., *Hist. Eccl.*, 5.4.8 ff. ; SOCRATES, *Hist. Eccl.*, 3.12, *PG*, 67, 412A ff.

(151) DIMAIO, 401, n. 1.

(152) *Ibid.*, n. 2.

(153) RICHARDSON, 451-453.

Socrates. The latter author notes that Maris told Julian, "... *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ ... ἵνα μὴ ἴδω τὸ πρόσωπον τοῦ οὕτως ἐκπεπτωκότος πρὸς τὴν ἀσέβειαν ...*;" Zonaras indicates that, "... *εὐχαριστῶ τῷ σωτῆρί μου Χριστῷ. ... ὅτι μου προεμηθεύσατο μὴ ἰδεῖν τὸ ἀναιδές καὶ ἀσεβέστατον πρόσωπον ...*" ([154]). At 13.12.24-25 the chronographer treats Julian's attempt to rebuild the temple in Jerusalem, an event of interest to other authors ([155]). Similarities in language make it clear that the chronographer drew his material from Theophanes ([156]).

Zonaras' account of the death of Constantius II and subsequent events is more complicated in its origin. At 13.11.9 our writer notes that Julian had a vision in chich he heard some verses that foretold the death of Constantius ([157]). Since at 13.11.4ff Zonaras probably obtained his discussion about Julian's visit to a Church on Epiphany 361 from John of Antioch ([158]), it is possible that the chronographer employed the Antiochene's narrative as the source of his information ; Zosimus' effect on Zonaras' narrative cannot be ruled out since the latter used his work in various parts of his discussion of the Neo-Flavian emperors ([159]). The combination of material from both sources would explain the differences in Zonaras' text from those of Zosimus and Ammianus. At 13.11.10b-11a the chronographer, perhaps relying on the text of Leo the Grammarian ([160]), describes the death of Constantius II. Finally he concludes his account of the events by noting that Constantius had found fault with himself for some of his actions as emperor ([161]), information the chronographer seems to have found in Theophanes ([162]). His discussion of the removal of Constantine I's remains from the Church of the Holy Apostles is based on the text of Socrates ([163]).

(154) SOCRATES, *Hist. Eccl.*, 3.12, *PG*, 67, 412A-B ; ZONAR., 13.12.29.

(155) AMM. MARC., 23.1.2 ; JOHN OF RHODES, *Artemii Passio*, 58 (Bidez, 95) ; PHILOSTORGIUS, *Hist. Eccl.*, 7.9 (Bidez, 95) ; SOCRATES, *Hist. Eccl.*, 3.20, *PG*, 67, 428D ff. ; SOZOM., *Hist. Eccl.*, 5.22.2 ff. ; GREG. NAZIAN., *Or.*, 5.3 ff. (= Bernardi [ed.], 296 ff. ; THEODORET., *Hist. Eccl.*, 3.20 ff. ; JULIAN, *Ep.*, 25 (= *LCL, Ep.*, 51) 398A, *fr. ep.* (= *LCL*, 2.313) 295C, *fr.*, 11 (= *LCL, 3.300)* ; *THEOPH., AM*, 5855 (1.51.27 ff.) ; CEDRENUS, 1.525.21 ff.

(156) ZONAR., 13.12.25 = THEOPH., *AM*, 5855 (1.51.27 ff.).

(157) These same verses are recounted with variations in wording by Ammianus Marcellinus (21.2.1 ff.) and Zosimus (3.9.6).

(158) ZONAR., 13.11.4-6 = AMM. MARC., 21.2.4-5 ; DIMAIO, *Byzantion*, 50 (1980), 169.

(159) *E.g.*, ZONAR., 13.6.1 ff. ; DIMAIO, *BS/EB*, 10 (1983), 24-26.

(160) (= CRAMER, 2.298.22 ff.).

(161) 13.11.14 ff.

(162) *AM*, 5853 (1.47.1 ff.).

(163) ZONAR., 13.11.25-26 = SOCRATES, *Hist. Eccl.*, 2.48, *PG*, 67, 329C ff.

CHRONIQUE

CHRONIQUE ARCHÉOLOGIQUE

Constantinople (suite) (1)

Richard Martin HARRISON, *Excavations at Saraçhane in Istanbul.* Volume 1. The Excavations, Structures, Architectural Decoration, Small Finds, Coins, Bones, and Molluscs, with Contributions by M. V. GILL, M. F. HENDY, S. J. HILL, D. BOTHWELL, and K. KOSSWIG. Princeton University Press and Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1986. 1 vol. 22 × 28,5 cm, XXIV-432 pp., 79 dessins, 13 tableaux, 475 photographies sur 89 pll. Prix : $ 125. ISBN 0-691-03582-2.

M. R. M. Harrison nous donne le 1er volume du rapport complet et définitif sur les fouilles de l'église de Saint-Polyeucte conduites, de 1964 à 1969, au quartier de Saraçhane sous sa direction et celle du regretté Nezih Fıratlı par le Centre de Dumbarton Oaks et le Musée archéologique d'Istanbul, à la suite de la découverte fortuite, en 1960, au cours de travaux d'urbanisme, d'importants et beaux fragments de sculpture décorative. L'ouvrage s'ouvre par 3 chapitres qui, successivement, retracent l'historique des fouilles et citent les *testimonia* à la fois dans le texte original et en traduction anglaise, décrivent les structures dégagées et donnent (pp. 37-102) un tableau des différents niveaux où est définie brièvement la nature de la couche, où sont indiquées les dates suggérées par la céramique et éventuellement par les monnaies et où sont signalées la présence ou l'absence de mosaïques, d'enduits peints, d'incrustations ou de verre. Dans le 4e et dernier chapitre de cette 1re partie R. M. H. a reconstitué l'histoire du monument et du site que celui-ci occupait, jusques et y compris l'époque ottomane. La 2e partie comprend les catalogues (sculptures en marbre ; incrustations et

(1) Voir *Byzantion*, t. LVII (1987), fasc. 2, pp. 491-505.

plaques de revêtement ; mosaïques de pavements, de murs et de voûtes ; enduits peints ; verre de vitres ; estampilles de briques ; petits objets ; monnaies ; ossements humains ; os d'animaux et mollusques). Enfin, dans la 3e partie, R. M. H. a proposé une reconstitution de l'édifice, décrit les matériaux et les procédés de construction, souligné l'intérêt et l'originalité du décor sculpté et rappelé dans quel contexte historique la princesse Anicia Juliana avait fait ériger ce bâtiment.

L'église nous était connue par l'épigramme dédicatoire conservée dans l'*Anthologie palatine* (I, x) et dont l'original comprenait deux parties : la première, composée pendant la construction, courait sur l'entablement sculpté et les fouilles en ont rendu des fragments ; le seconde, rédigée après l'achèvement de l'édifice, figurait sur des plaques exposées à l'entrée, hors du narthex.

Les travaux se déroulèrent de 524 à 527. Les indications en ce sens, déduites de l'épigramme et de ses scholies par MM. C. Mango et I. Ševčenko, ont été corroborées par la céramique, les monnaies et les estampilles des briques. L'église possédait comme relique le chef de saint Polyeucte, qui, au XIVe s., était exposé dans une chapelle du sanctuaire, voisin, des Saints-Apôtres. Elle avait été précédée d'une église consacrée à ce même saint qu'avait fait construire l'impératrice Eudocie, femme de Théodose II et arrière-grand-mère d'Anicia Juliana.

On n'a retrouvé, outre l'atrium, que les substructions hautes de 5 m (ce qui correspond bien aux *βαθυρρίζοισι θεμέθλοις* du vers 51 de l'épigramme). L'église, se trouvait, d'après le témoignage de Grégoire de Tours, au S. du palais d'Anicia Juliana (érigé sur une terrasse au sommet d'une pente qui s'inclinait vers le S. et vers l'O.) ; on l'avait surhaussée pour permettre la communication avec la résidence princière (comme on le fera sous Romain Lécapène au Myrélaion : cf. C. L. STRIKER, *The Myrelaion* [Bodrum Cami], Princeton University Press, 1982 et *Byzantion*, t. 57, 1987, pp. 502-504). De l'étude des fragments sculptés de niches et d'arcs et des substructions R. M. H. a tiré la conclusion que le carré central de l'édifice, de plan basilical, était flanqué sur les côtés N. et S. de deux exèdres semi-circulaires (cf. le vers 58 de l'épigramme : *Κόλποι δ'ἀμφοτέρωθεν ἐπ'ἀψίδεσσι χυθέντες*) et vraisemblablement surmonté d'une coupole culminant à quelque 40 m au-dessus du dallage (le mot *ἀκτῖνας* du vers 57 pourrait faire allusion aux fuseaux de la coupole). L'épigramme nous apprend encore qu'il y avait des tribunes (vers 55-56 : *μέσης δ'ἑκάτερθε πορείης / κίονες ἀρρήκτοις ἐπὶ κίοσιν ἑστηῶτες*) ; si le palais était contingu, on peut supposer qu'il communiquait directement avec elles.

Un passage souterrain rectiligne mettait en relation le sous-sol du narthex avec la crypte sous le bêma. Il s'arrondissait en son milieu, de part et d'autre d'un massif circulaire, qui devait constituer les fondations de l'ambon en dessous du centre de la coupole.

L'atrium, dont la largeur valait la moitié de celle de l'église, était à 5 m en contrebas et un large escalier montait jusqu'au narthex. Le bâtiment au N.-O. de l'atrium semble avoir été un baptistère avec une grande piscine au milieu du carré central ; il fut converti, au XII[e] s., en une citerne d'une capacité de 600.000 litres ; ce qui paraît indiquer une assez forte densité de population dans le voisinage. On y remploya des pierres de la partie N. des fondations de l'atrium, devenu alors un cimetière (cf. *infra*, p. 259).

La sculpture méritait une attention particulière par sa nouveauté, sa variété, son abondance et la très haute maîtrise technique de l'exécution. Elle comporte plusieurs éléments d'origine sassanide et R. M. H. a rappelé l'hypothèse de C. Mango (*Storia dell'arte*, dans *La civiltà bizantina dal IV al IX secolo*, Bari, 1977, p. 319) d'après laquelle cet engouement pour les motifs iraniens pourrait avoir été communiqué à Anicia Juliana par son mari Aréobindus, qui avait combattu sur le front perse. Ces sculptures témoignent d'un goût de l'exubérance baroque, à laquelle Justinien a renoncé à Sainte-Sophie, même s'il semble y avoir fait travailler, comme aux Saints-Serge-et-Bacchus d'ailleurs, des sculpteurs de Saint-Polyeucte.

Les sculptures peintes, les incrustations (améthyste, agate, nacre, verre, etc.), les marbres des colonnes et des plaques de revêtement, les mosaïques des pavements et des voûtes, les objets en métal (dont les nombreux luminaires), les verres de différentes couleurs aux fenêtres devaient produire, à l'intérieur, des effets de somptueuse polychromie. Anicia Juliana, qui, par son père, l'empereur Flavius Anicius Olybrius, descendait d'une grande famille romaine, et, par sa mère Placidia, était la petite-fille de Théodose II, a voulu, sous le règne de Justin I, ce soldat de modeste origine paysanne, un édifice d'allure aristocratique et même dynastique. Par son faste et ses dimensions il fut sans égal à Constantinople jusqu'à Sainte-Sophie, où Justinien a entendu le surpasser. R. M. H. pense d'ailleurs qu'Anicia Juliana — ou ses inspirateurs et conseillers ? — a voulu rivaliser avec le temple de Salomon. On retrouve dans les textes vétéro-testamentaires décrivant la décoration de ce monument plusieurs motifs traités dans la sculpture de Saint-Polyeucte. Notons encore que R. M. H. pense que le buste de femme acquis en 1966 par le Metropolitan Museum de New York et qui aurait été trouvé dans la région d'Istanbul (cf. E. ALFÖLDI-ROSENBAUM, *Portrait Bust of a Young Lady of the Time of Justinian*, dans le *Metropolitan Museum*

Journal, I [1968], pp. 19-40) pourrait être un portrait d'Anicia Juliana et provenir de son palais.

Comme nous l'avons dit plus haut, R. M. H. a suivi, au cours des siècles, l'histoire du monument et du site qu'il occupait. Les détritus (céramique brisée, os d'animaux, matières carbonisées) accumulés à la fin du X^e^ s. et au XI^e^ sur le dallage de l'atrium, dans l'espace voûté sous l'escalier et dans les substructions du narthex donnent à croire que des «squatters» s'y seraient alors installés. L'atrium devint au XII^e^ s. un cimetière, qui semble être resté en usage assez longtemps. Les sépultures étaient dirigées d'E. en O. avec la tête du défunt à l'Occident. Quelques-unes étaient des tombes à ciste, mais la plupart n'étaient que de simples fosses. On a retrouvé dans une tombe un trésor de scyphates en bronze d'Isaac II (1185-1195). D'assez nombreuses traces de blessures dénoteraient qu'un état de violence régnait dans la communauté. La tuberculose (ostéomyélite) semble avoir fait des ravages. Au début du XIII^e^ s. l'église s'écroula au N. et à l'O. et elle fut abandonnée. Les Vénitiens en ont emporté les deux piliers qui se dressent sur la Piazzetta en face du Palais des doges ; un chapiteau se trouve aujourd'hui au Musée archéologique de Barcelone (cf. R. M. HARRISON dans *DOP*, 27, 1973, pp. 297-300). Le site resta inoccupé pendant plus de deux siècles jusqu'à la fin de la période des Paléologues, ce qui confirme, pour cette époque, la forte diminution de la population urbaine, vivant en «noyaux» ou «villages» séparés. Les matériaux de l'église — marbres et briques — furent alors pillés. La conquête turque fut suivie d'une réoccupation du site, comme l'ont appris des trouvailles de surface, plusieurs puits et des fondations de maisons, en bois ou en maçonnerie, datant surtout des XVI^e^ et XVII^e^ s. On ne sera pas surpris d'apprendre que parmi les restes d'animaux il n'y a pas d'os de porc. Les ruines de l'église furent alors rasées pour faire place aux habitations, à la Karagöz Camii (1489) et à l'Ibrahim Paşa Hamami (± 1493-4). La haute qualité des faïences d'Iznik, les Céladons chinois et les majoliques italiennes témoignent de la prospérité de certains des habitants.

Il y aurait beaucoup à signaler encore dans les différents catalogues. Pour la sculpture on mentionnera des plaques avec des figures en relief du Christ, de la Vierge et de six apôtres (pp. 156-157, n° 19 a), qui auraient été détachées et jetées à l'époque iconoclaste ; des têtes humaines, assez énigmatiques, qui auraient aussi été victimes de l'époque iconoclaste (pp. 157-160, 19 b) ; des gargouilles en forme de têtes de sanglier ou de lion (p. 161, n° 20 a).

Parmi les petits objets on retiendra, notamment, des pendentifs en plomb ou en bronze en forme de croix (pp. 268-269, n^os^ 622-632) et des croix-

reliquaires en bronze (pp. 269-270, n^{os} 633-638). Une plaque en ivoire avec un buste de saint doit provenir d'un coffret et a été réutilisée comme icone (p. 231, n° 58).

Le catalogue des monnaies, qui est le premier corpus de monnaies découvertes dans des fouilles importantes et scientifiquement menées à Constantinople, est précédé d'une précieuse introduction (pp. 278-280), dégageant les informations qu'elles nous apportent sur l'histoire du monument. Dans une prochaine étude M. M. F. Hendy les rapprochera de celles qui ont été dégagées à Kalenderhane et tirera les conclusions de ces confrontations.

Le 2^{e} volume sera consacré à la céramique et à la verrerie.

R. M. H. avait eu l'occasion de présenter ses vues sur l'architecture et la sculpture de ce monument capital dans deux leçons faites à Ravenne (*Scavi della chiesa di S. Polieucto a Istanbul* et *La scultura marmorea della chiesa di S. Polieucti ...*, dans les *XXVI Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, 1979, pp. 157-162 et 163-170).

Cappadoce (suite)

L'art religieux de la Cappadoce. Monuments de la Capadoce païenne et chrétienne (= Dossiers Histoire et Archéologie, n° 121, novembre 1987). 1 fasc. 21 × 28,5 cm, 98 pp., nombreuses figg. en couleurs et en noir et blanc, cartes. Prix : 35 FF ou 256 FB.

La partie de la précédente *Chronique* relative à la Cappadoce (t. LVII, 1987, pp. 518-533) était à l'impression lorsque nous est parvenu ce fascicule, presque entièrement consacré à la région d'Avanos, agglomération menacée d'engloutissement dans les galeries de la vaste cité souterraine, dont la roche pulvérulente se désagrège sous l'action des eaux d'infiltration. Pour sauver les demeures de la région s'est d'ailleurs constitué, à l'initiative de M^{me} et de M. Coindoz, le Cercle Franco-Turc des Amis d'Avanos, qui se propose aussi d'animer la recherche scientifique sur le terrain (pp. 80-96).

Le fascicule s'ouvre sur deux articles de M. Coindoz, le premier consacré aux phénomènes géologiques qui ont façonné le paysage de «la planète Cappadoce» (pp. 6-11), le second à une brève histoire de la région depuis le néolithique jusqu'à nos jours (pp. 12-21). La majorité des autres articles est due à M^{me} Nicole Thierry. Notre collègue française a d'abord dressé un bilan concis des nouvelles découvertes réalisées depuis la publication du n° 63 (mai 1982) des *Dossiers* intitulé *La Cappadoce aux surprenantes*

richesses (pp. 22-25). Après la présentation, dans la traduction française due à M. Christian Jouvenot, de la lettre XX de Grégoire de Nysse, qui décrit les paysages d'Avanos et la somptueuse villa qu'y possédait son ami Adelphios (pp. 26-29), M^me^ N. Th. a retracé l'histoire de Ouènasa (avec des variantes comme Ouanasa, Ouanôta, Benasa), qu'elle a eu le mérite d'identifier avec Avanos (cf. *Avanos-Vénasa*, dans *Geographica Byzantina*, Série *Byzantina-Sorbonensia*, 3, 1981, pp. 119-129), depuis le paganisme (époque où la ville posséda un célèbre sanctuaire de Zeus) jusqu'aux temps paléochrétiens (pp. 30-35). Aux VII^e^-VIII^e^ s. la ville ne fut plus qu'un pauvre bourg : elle eut peut-être à souffrir des attaques des Perses sassanides et des Arabes. M^me^ N. Th. a attiré l'attention, au passage, sur l'épisode, bien connu par trois lettres de Grégoire de Nazianze à Basile, du jeune diacre de l'église de Vénasa, Glykérios, qui organisa des danses et des cortèges dans la tradition païenne. Après quoi, elle a présenté successivement Yamanlı Kilise (= l'église extraordinaire), dans le voisinage immédiat d'Avanos (un peu à l'O.) au décor sculpté, particulièrement de croix de différents types et de motifs géométriques (VI^e^ s. ; pp. 36-39) et le grand monastère rupestre d'Özkonak, appelé Saray (= le palais), à une dizaine de km au N.-O. d'Avanos (pp. 40-45). «L'ampleur et la beauté» des salles voûtées de ce monastère (VI^e^ s.) «ne paraissent s'expliquer, écrit M^me^ Th., que par l'existence, alors, des grands monuments païens de Venasa)». M^me^ Th. a repris ensuite la description de la nécropole du vallon de Göreme (dont elle avait traité dans les *CRAI*, 1984, pp. 656-691) (pp. 50-55). À l'époque romaine, les habitants de Venasa ont étendu leur nécropole de Matianè (actuelle Maça) dans le vallon de Korama (= Göreme). «Au cours du Haut Moyen Age, le village de Matianè ne connut pas un développement suffisant pour déborder de nouveau de son site propre et il fallut attendre le début du X^e^ s. pour que cela devînt nécessaire. À partir de ce siècle et durant la période byzantine du XI^e^, lors du repeuplement de la Cappadoce, la petite ville de Matianè étendit ses cimetières hors de son périmètre. Ses notables furent inhumés non seulement dans les églises de Matianè mais dans celles du centre monastique de Göreme en plein développement». On signalera un tombeau peint du X^e^ s. où les deux défunts (l'homme et la femme) et un jeune homme (sans doute leur fils) étaient représentés de face dans un décor paradisiaque : M^me^ Th. les appelle des *portraits eschatologiques*. On mentionnera aussi une église des premières décennies du X^e^ s. où se voient des scènes du cycle christologique depuis l'Épreuve de l'eau jusqu'à la Crucifixion et la plus ancienne représentation qui nous soit parvenue d'un Jugement dernier développé. M^me^ Th. a encore montré que l'église Sainte-Barbe «est une véritable illustration des divers

aspects de la piété populaire en Cappadoce au XI^e s. Les variantes de la pratique religieuse s'y retrouvent juxtaposées : le culte des images, l'usage des images glyptiques de tradition iconoclaste, les formulations magiques destinées à protéger du diable» (pp. 56-59).

Enfin M^me N. Th. a consacré un long article au culte du cerf en Anatolie et à la vision-conversion de saint Eustathe, dont elle a souligné l'enracinement dans le tréfonds anatolien et suivi la diffusion en Géorgie, dans l'Empire byzantin et en Occident (pp. 62-79). Au terme de son article, elle a rappelé la découverte qu'elle avait faite, à 300 km à l'E. de Kayseri, sur les contreforts des monts Munzur, au-dessus de l'Euphrate, du couvent abandonné de la Sainte-Apparition (Pingian manastiri), connu par les sources arméniennes ; la tradition qui remonte au moins au X^e s. en faisait le lieu d'apparition du cerf crucifère.

M. Yildiz Ötüken a résumé les recherches en cours sur le sanctuaire rupestre du saint guérisseur Mammès (devenu Mamas en Occident), dans la région de Niğde, près du village de Mamasun (XI^e s. ou peut-être avant ; pp. 60-61).

La fig. du haut de la p. 71 est inversée.

Catherine JOLIVET-LEVY, *Peintures byzantines inédites de Cappadoce*, dans *Archeologia*, n° 229, novembre 1987, pp. 36-47, 15 figg. en noir et blanc, 6 fig. en couleurs.

Les peintures d'une église rupestre à une nef découverte en juillet 1986 à Mazikköy, à une vingtaine de km au S. de Göreme se «rattachent ... aux traditions protobyzantines, dont on sait, par ailleurs, qu'elles ont parfois persisté en Cappadoce jusqu'au IX^e s. La glorification de Constantin, héros de la foi et gardien de l'Empire, associée à l'exaltation de la croix triomphale dans la voûte de la nef, conviendraient bien à l'époque de la lutte contre les Arabes et au climat de «guerre sainte» des VII^e-IX^e s.».

Une autre église inédite, découverte également en juillet 1986, dans un vallon (Kapılı Vadısı) au S.-O. du village de Karacaören, à 5 km environ d'Ürgüp «fait partie d'un important complexe funéraire, comprenant plusieurs *arcosolia* taillés dans le rocher et des églises, qui contiennent aussi des tombes ... L'ensemble de la décoration ... se limitait à des croix et à des ornements (principalement végétaux et floraux), sans aucune figure humaine ... La typologie des croix et des motifs ornementaux (inspirés du répertoire sassanide et proto-islamique), la stylisation décorative des motifs ... semblent convenir à une datation au VIII^e s. ou au début du IX^e».

À la fin de son article, M^me^ J.-L. présente les peintures des deux églises de Yüksekli dont elle a traité plus longuement dans les *Cahiers archéologiques*, t. 35, 1987, pp. 113-141 (cf. *Byzantion*, t. LVII, 1987, pp. 532-533).

Grèce (sauf Grèce du Nord)

Greece and the Sea. Catalogue of the exhibition organised by : the Greek Ministery of Culture, the Benaki Museum, the National Foundation De Nieuwe Kerk, Amsterdam, in honour of Amsterdam Cultural Capital of Europe 1987. Edited by Angelos DELIVORRIAS. Amsterdam, De Nieuwe Kerk, 1987. 1 vol. 21 × 28 cm, 400 pp., nombreuses figg. et cartes en couleurs, quelques figg. en noir et blanc.

Dans ce catalogue d'une exposition qui visait à faire voir ce que les relations maritimes ont apporté à l'histoire de la civilisation en Grèce et à sa diffusion depuis l'aube de l'âge du bronze jusqu'à nos jours, on signalera ici plus particulièrement deux chapitres introductifs : l'importance de la mer à l'époque byzantine (la thalassocratie de Constantinople, la lutte byzantino-arabe pour la suprématie sur mer, la rivalité byzantino-latine sur mer, la mer byzantine : une patrie perdue, par M^me^ Hélène Glykatzi-Ahrweiler) et les forces vives de l'art byzantin (interrelations et influences, par M^me^ Agapi Vassilaki-Karakatsani). On pourra y ajouter le chapitre de M^me^ Laskarina Bouras sur les tendances de l'art d'église post-byzantin jusqu'à la fin du XVIII^e^ s. Ce sont ensuite les notices descriptives groupées dans les sections 9 (l'époque de transition entre la domination romaine et le monde byzantin), 10 (l'opposition byzantine à l'expansion arabe), 11 (l'infiltration progressive de l'Ouest, la perte de la suprématie maritime et le déclin final de l'Empire byzantin), 12 (le monde grec pris dans la lutte entre les Turcs et les Vénitiens pour le contrôle de la mer). Parmi les œuvres inédites ou peu connues on retiendra : n^os^ 177-179 : des icones miniatures en bronze représentant saint Nicolas aux pieds de qui, sur un exemplaire (n° 177), se prosterne un donateur ; n° 203 : une icone votive du monastère de la Panagia Chozoviotissa (Amorgos), où, sous la Vierge orante à l'Enfant, encadrée de saint Georges et de sainte Paraskévi, est représenté un bateau qui, au témoignage d'une inscription, a été pris dans une tempête le 9 novembre 1619 et sur lequel se trouvait Gennadios, higoumène du monastère.

Jean-Michel SPIESER, *La ville en Grèce du III^e^ au VII^e^ siècle*, dans *Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome (Rome, 12-14 mai 1982).* École française de Rome, 1984, pp. 315-338 (COLLECTION DE L'ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME. 77).

Thessalonique et Athènes offrent des exemples d'évolutions contradictoires. La première donne «l'image d'une ville qui se modifie sans bouleversements», où «nous sentons le poids d'un passé qui, par des contraintes et des pesanteurs faciles à comprendre, continue à marquer de son empreinte les structures» (p. 319). La seconde «au contraire, est beaucoup plus riche de ruptures» (p. 320). Les données archéologiques fournies par les fouilles de Thèbes de Phthiotide et de Nicopolis nous éclairent moins sur le contexte historique dans lequel elles se situent. M. Sp. a très judicieusement indiqué les directions de recherche qui permettraient d'enrichir et de préciser nos connaissances : «évolution de l'espace urbain, survie des temples, implantation des églises dans sa dimension chronologique et spatiale ... L'évolution des villes ne peut pas se comprendre si on omet de prendre en compte la signification structurelle de la place de la ville dans le réseau de répartition du pouvoir et le passage d'un système à un autre dans la période dite Antiquité tardive, les invasions de la fin du VI^e^ s. ayant, au plus, un rôle de catalyseur» (résumé de l'article à la fin du volume).

Jean-Pierre SODINI, *L'habitat urbain en Grèce à la veille des invasions, ibid.*, pp. 341-396, 33 figg.

M. J.-P. S. a commencé par dresser un bilan des différents types connus d'habitation : a) les constructions d'ampleur exceptionnelle (comme le «nouveau prétoire» de Gortyne, entièrement remanié en 381-3 par le gouverneur de Crète) ; b) les maisons patriciennes dont les pièces sont disposées autour d'une cour péristyle (nombreux exemples à Athènes ; «Villa du Fauconnier» à Argos ; exemples à Érétrie, Nicopolis, Stobi, Thessalonique, Thasos) ou, parfois autour d'une simple cour (Mégare) ; c) les maisons à pièces multiples sans cour centrale (Athènes, Corinthe, Hermione, Mantinée, Épidaure, Mégalopolis, Thèbes de Thessalie, Nicopolis, Thessalonique) ; d) les habitats pauvres sans circulation cohérente, occupés par des «squatters» (Athènes, Argos, Thessalonique, Castelli Kisamos en Crète, Léchaion).

Il a ensuite considéré les aménagements intérieurs : a) les *triclinoi* avec ou sans abside («les salles à abside ... sont relativement plus nombreuses à cette

époque qu'à l'époque impériale», b) les fontaines (nymphées) et les bassins («la présence de l'eau comme élément de fraîcheur ou de décor est une donnée importante de l'habitat protobyzantin»), c) les thermes et les latrines, d) les boutiques et les ateliers.

Pour les décors du sol J.-P. S. a recherché les points communs mais aussi les différences entre les mosaïques de pavement des habitations et des églises. Il y a relevé les mêmes tendances stylistiques. «On retrouve les mêmes ateliers sur des pavements de bâtiments profanes et religieux» (p. 388).

Dans ses conclusions J.-P. S. note que «l'habitat byzantin peut compléter utilement nos connaissances sur l'histoire des sites» (p. 393). «On constate après 550 un certain fléchissement dans la construction. Dans quelques cas (Thasos, Athènes) on peut suivre grâce aux fouilles le processus d'abandon qui prend place dans le courant du VII^e^ s.» (résumé à la fin du volume).

Karin M. SKAWRAN, *The Development of Middle Byzantine Fresco Painting in Greece.* Pretoria, University of South Africa, 1982. 1 vol. 22 × 31 cm, XXXI-206 pp., 1 carte, 1 plan, 452 figg. sur pll. Prix : $ 97,80. ISBN 086981-223-8.

Cet état remanié d'une dissertation doctorale soutenue devant l'Université d'Afrique du Sud à la fin de 1975 par M^me^ K. Skawran, à la fois historienne d'art et peintre, constitue un bien utile ouvrage de synthèse sur les programmes iconographiques et l'évolution du style des fresques de la Grèce continentale et insulaire depuis le IX^e^ siècle jusqu'à la conquête latine de 1204-5 et même un peu au-delà. M^me^ Sk. en a dressé, à la fin du volume, un catalogue de 81 numéros, en les présentant dans l'ordre chronologique à partir des églises aniconiques de Saint-Procope dans le Magne et de Naxos. Lorsqu'une église présente des couches de différentes périodes, celles-ci ont été séparées et rangées à leur date mais avec des références internes.

La netteté et la précision des conclusions du chapitre terminal nous permettront d'être bref dans la présentation du contenu de l'ouvrage.

Après une bonne introduction sur le cadre géographique, historique et architectural et sur la technique de la fresque, la première partie, étudie, en en reconstituant autant que possible l'évolution, les programmes iconographiques, d'abord dans les églises à coupoles : coupoles elles-mêmes (Ascension, buste du Pantocrator, avec les exceptions du Christ trônant, en Mégaride, à la Panagia Kyparisiotissa du monastère de Saint-Hiérothée et à Saint-Sotiras) ; alentours de l'autel (voûtes et murs de l'abside et du *hiéron bêma*) ; prothèse et diaconicon (sans programme fixe) ; iconostase et ses

abords ; fêtes du *Dodecaorton* (il n'y a pas d'église où ait été représenté l'ensemble des Douze Fêtes et il n'y en a pas deux où se répète le même choix) ; cycle de la Passion, qui a rencontré plus de faveur que celui des Miracles (lequel n'apparaît pas en Grèce avant le XII^e^ s.) ; vies de la Vierge, de saint Georges, de saint Nicolas, de saint Jean Baptiste et des saints Côme et Damien ; scènes de l'Ancien Testament ; scènes allégoriques et autres (comme saint Jean Chrysostome, fontaine de sagesse ; la mort du Juste ; discussions entre orthodoxes et hérétiques ; conciles œcuméniques ; Sept Dormants d'Éphèse) ; figures isolées (du Christ et de la Vierge jusqu'aux donateurs). Le narthex avait son propre programme, où le thème le plus répandu était celui du Jugement Dernier. Les basiliques offraient un programme particulier, où les séquences narratives tendaient à l'emporter sur les groupements à signification liturgique. Sans coupole pour le Pantocrator, on y figurait souvent dans l'abside le Christ avec la Vierge dans la Déisis.

Dans la deuxième partie du volume, M^me^ Sk. a dégagé les étapes de l'évolution stylistique, les caractéristiques de chacune d'elles étant définies, autant que possible, par référence aux fresques datées par des inscriptions. Les divisions par dynasties, valables pour Constantinople, ont été abandonnées, car dans l'art provincial de la Grèce beaucoup d'églises montrent la survivance de tendances stylistiques depuis longtemps abandonnées dans la capitale alors que d'autres, contemporaines, attestent des innovations. M^me^ Sk. a aussi tenté de repérer les rôles respectifs joués par les traditions auliques, monastiques et provinciales.

Elle a distingué 7 périodes :

1. *IX^e^ s.* : la seule fresque à sujet figuré de cette époque est l'Ascension de l'abside de Saint-Georges de Salonique, d'un style éclectique, associant éléments «classiques» et tendances à l'ascétisme et à la dématérialisation, qui triompheront au XI^e^ s.

2. *X^e^ s.* : église rupestre de la Nativité sous les ruines du monastère de Kaloritissa à Naxos et chapelle de Saint-Pantéleimon dans le Magne, près d'Anô Boularii (datée par une inscription de 991/2 comme il est dit p. 153 et non de 911/2 comme il est imprimé p. 61).

3. *XI^e^ s.* : le monument-clef est la Vierge-des-Chaudronniers de Salonique (1028) où se combinent le style pictural et le style linéaire, dit «monastique», et où l'on a reconnu des parentés avec l'enluminure constantinopolitaine ; appartiennent aussi à cette époque les peintures du narthex de Sainte-Sophie de Salonique, de la Transfiguration de Koropi, des chapelles occidentales et de la crypte de Hosios Loucas en Phocide et de la 2^e^ couche de l'Episkopi d'Eurytanie.

4. *Fin du XI^e s.* : les seules fresques sûrement datées sont celles de la chapelle de Saint-Mercure à Corfou, près du village de Hagios Markos (1074-5). Un autre monument important est la chapelle rupestre de Sainte-Sophie dans l'île de Cythère. Le style qui domine alors accuse de nombreuses affinités avec celui de la Cappadoce et de l'Apulie ; je pense que l'on doit voir dans ces parentés l'effet de tendances communes aux milieux monastiques plutôt que le signe de l'arrivée en Grèce de moines venus d'Anatolie.

5. *Période tardo-comnène* : les fresques les plus anciennes sont celles du monastère de la Théotokos Cosmosoteira de Pherrai, fondé en 1152 par le sébastocrator Isaac ; elles sont peut-être l'œuvre d'un atelier constantinopolitain. À partir de cette phase, le style rustique provincial qui dominait aux époques antérieures, régresse devant des tendances à la recherche d'une beauté tantôt «classique», tantôt «baroque» : on en a des témoignages à l'église de la Zôodochos Pigi à Samari de Messénie, d'une qualité exceptionnelle, qui rappellent l'art monumental du XI^e s.

6. *Fin du XII^e s.* : à Castoria, chapelle de Saint-Nicolas Kasnitzis, Saints-Anargyres et Saint-Stéphane et, dans le Magne, l'Episkopi de Kentrokalospito : avec des différences, selon les monuments, dues à la personnalité des peintres, les corps sont allongés, les draperies traitées nerveusement en cascades, les émotions des personnages rendues avec une intensité d'expression «non-classique».

7. *Survivances et innovations au début du XIII^e s.* : chapelle de la Vierge au monastère de Saint-Jean de Patmos (apparemment œuvre de peintres venus de Constantinople), Mavriotissa de Castoria, chapelle de la *skiti* de Rabdouchou à l'Athos, Acheiropoiétos de Salonique (vers 1225), Saint-Pantéleimon de Pigi Pédiados (en Crète), Saint-Georges d'Oropos, 3^e couche de l'Episkopi d'Eurytanie.

Il est frappant de constater le grand nombre de monuments de la fin de l'époque mésobyzantine en Grèce : on peut y voir une conséquence du redressement de la situation de l'Empire qui s'est opéré sous Manuel I Comnène (1143-1180).

Laskarina BOURAS (ΜΠΟΥΡΑΣ), *Ὁ γλυπτὸς διάκοσμος τοῦ ναοῦ τῆς Παναγίας στὸ μοναστήρι τοῦ Ὁσίου Λουκᾶ*. Athènes, 1980. 1 vol. 21 × 28 cm, XIII-150 pp., 5 figg., 1 pl. en couleurs, 190 figg. sur 59 pll. en noir et blanc (avec un résumé en anglais) (ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΤΗΣ ἘΝ ΑΘΗΝΑΙΣ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ. N° 95).

Dans cet ouvrage, issu d'un thèse de doctorat soutenue en 1977, M^me L. B. a publié les divers éléments de la décoration sculptée de l'église N. du

monastère de Hosios Loukas consacrée à la Panaghia. Elle en a recherché les antécédents – qu'elle a trouvés du côté de Constantinople mais aussi de l'art arabe – et en a suivi les influences dans la décoration architectonique des XI^e^ et XII^e^ siècles, qui se sont exercées notamment par l'entremise des métoques de Hosios Loukas, comme celui près d'Aliveri en Eubée (1014). Avec des arguments pertinents elle a rejeté l'hypothèse du regretté E. Stikas, qui identifiait la Panagia avec l'église de Sainte-Barbara construite à partir de 946 par Krinitis, stratège du thème d'Hellade : cette date lui paraît trop haute pour les caractéristiques de la décoration sculptée, et l'emploi d'éléments d'origine islamique lui semble peu vraisemblable à une époque de lutte contre les Arabes. Suivant une tradition rapportée par G. Kremos, la Panagia aurait été construite à partir de 961 par Romain II (959-963), après la reconquête de la Crète, prophétisée par Hosios Loukas. L'empereur aurait envoyé de Constantinople des maîtres-maçons. Le luxe exceptionnel de la décoration sculptée rivalise avec celui des édifices de la capitale et parfois même le dépasse ; il ne peut s'inscrire dans le développement de l'art local du thème d'Hellade. L'architecture aussi attire nos regards vers Constantinople ; l'église égale en grandeur la Théotokos de Constantin Lips, le Myrélaion et le Christ Pantépopte. Mais la technique de construction des murs est locale, avec l'emploi de l'appareil cloisonné, et l'allure de certains ornements coufiques (ressemblant à ceux d'une inscription du Teppe Madraseh de Nishapur) a conduit M^me^ L. B. à conjecturer que des ouvriers arabes auraient pu participer aux travaux.

La décoration sculptée du tambour octogonal de la coupole, du type dit «athénien» à cause de son extension ultérieure (avec ses colonnettes d'angles et les arcs de ses corniches) constitue l'ensemble le plus ambitieux du monument. Le rythme des motifs végétaux et la technique du champlevé dénotent des influences arabes à côté de reviviscences de l'architecture grecque et romaine dans la modénature et dans les gargouilles en forme de têtes de lions. Cette association d'éléments empruntés à l'art islamique (signes coufiques, techniques du champlevé, fonds incrustés de couleurs, stylisation des motifs végétaux) et de résurgences de formes antiques est ce qui caractérise l'ensemble des sculptures de la Panagia dans un esprit d'éclectisme attesté aussi dans les arts somptuaires et qui fut celui des milieux auliques de la capitale.

Les chapiteaux-impostes des 4 colonnes du naos – dans la tradition des chapiteaux corinthiens – apparaissent comme des créations originales de haute qualité. Les ornements végétaux dorés se détachaient sur un fond peint en bleu ou en bleu et en rouge. Les chapiteaux N.-O. et S.-E. portent sur

leurs faces E. et O., dans la zone supérieure, des têtes d'anges et de chérubins : ici encore on assite à la réappartion de formes considérablement plus anciennes dans la tradition des chapiteaux à figures hellénistiques, romains et paléochrétiens ; leurs parallèles les plus proches se rencontrent dans une chapelle de l'église des Bagratides à Oshki (dans la partie actuellement turque de la Géorgie : 958-966).

La découverte, lors de fouilles au S.-E. du réfectoire, de fragments provenant du templon, brisé par les Turcs au cours de la guerre d'indépendance en 1823 et reconstruit en 1863, a permis une reconstitution graphique de l'aspect original de cette clôture. Les palmettes d'un type fréquent dans les miniatures et les émaux de la 2e moitié du Xe s. semblent avoir appartenu à une *koinè* pratiquée par les pays chrétiens et musulmans de la Méditerranée.

Les chapiteaux corinthiens du *bêma* fournissent un autre témoignage de la reprise de formes architecturales gréco-romaines, contrastant avec l'ornementation «orientalisante» des épistyles. Les chapiteaux-impostes du diaconicon, où les éléments végétaux sont éliminés au profit de rosettes et d'hélices, constituent une création originale de l'époque mésobyzantine et ont eu une descendance dans le catholicon de Hosios Loukas et dans des églises d'Eubée, d'Athènes et de Mistra. Les plaques de chancel du *bêma* étaient encadrées d'une bordure de motifs coufiques semblables à ceux de la corniche extérieure de l'abside centrale.

Mme L. B. a incorporé à son étude la dalle de marbre remployée comme couvercle sur le sarcophage dit de «Romain» dans la crypte du catholicon. Cette dalle est bordée de motifs coufiques comparables à ceux des chancels du *bêma* ; comme ces ornements ont été imités dans les épistyles de 3 églises d'Eubée datant du XIe s. (dont celle près d'Aliveri), Mme L. B. croit que cette dalle pourrait avoir été celle du monument funéraire de Hosios Loukas lui-même ; ils rappellent ceux du coffret en ivoire du Musée archéologique de Madrid exécuté pour le calife Al-Mu'izz (952-975).

L'étude de Mme L. B., par son analyse approfondie des divers éléments de la décoration sculptée et par ses nombreux rapprochements avec des œuvres byzantines et islamiques, a bien fait ressortir l'importance de l'église de la Panagia, qui se révèle avoir été l'un des monuments majeurs du Xe s., reflet de ce que fut l'évolution de l'art à Constantinople après la Théotokos de Constantin Lips et le Myrélaion. Son classicisme n'est pas sans rappeler celui des édifices de Preslav, également dépendants de la capitale de l'Empire au Xe s.

Théano CHATZIDAKIS-BACHARAS, *Les peintures murales de Hosios Loukas. Les chapelles occidentales.* Avant-propos par André GRABAR. Athènes, Société d'archéologie chrétienne, 1982. 1 vol. 21 × 28 cm, 219 pp., 12 schémas dans le texte, 112 figg. sur pll. (ΤΕΤΡΑΔΙΑ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗΣ. ΑΡ. 2).

Après avoir décrit de façon extrêmement précise les peintures des chapelles N.-O. et S.-O. du catholicon de Hosios Loukas, M^me^ Ch.-B. en a étudié très attentivement l'iconographie (des scènes et des figures isolées), le décor ornemental (imitations de marbre, frises décoratives et rinceaux) et le style (aussi bien des compositions que des figures humaines et du coloris).

L'inspiration funéraire de la décoration de la chapelle N.-O. (Crucifixion, Ascension d'Élie, Transfiguration, candélabres avec des cierges allumés, chouette) révèle que cette chapelle était réservée à des offices en rapport avec le tombeau sous arcosolium du mur N. (vraisemblablement le tombeau d'un moine important) ainsi qu'avec la châsse des reliques de Hosios Loukas placée dans le compartiment correspondant à l'E. de la chapelle. Quant à la chapelle S.-O., la Vierge Hodigitria dans la niche de l'E. et la figure de saint Basile à sa droite indiquent qu'elle «était réservée à une fonction relative aux rites de la liturgie» (p. 113) ; la représentation de la Rencontre de Jésus et de Jean le Précurseur invite à croire qu'elle aurait servi à la cérémonie de la bénédiction des eaux et au baptême. Le choix des saints figurés sur les parois suit un ordre liturgique semblable à celui des ménologes ; ils semblent dériver d'un prototype du genre du Ménologe de Basile II et témoignent «d'une part d'un recours à l'iconographie moderne des IX^e^ et X^e^ s. et d'autre part de leur dépendance directe d'un centre d'importance capitale, Constantinople» (p. 109).

M^me^ Ch.-B. définit «les caractères dominants de la décoration des deux chapelles» comme ceux d'un «art par excellence schématique et linéaire où la dynamique du dessin l'emporte nettement sur le modelé dans le traitement de la figure humaine. La frontalité des personnages isolés, les compositions statiques, confèrent un caractère monumental à ce courant stylistique qui se distingue par sa sobriété» (p. 176). «Les peintures des deux chapelles révèlent une influence des mosaïques qui se manifeste d'une manière variée d'une chapelle à l'autre et à des niveaux différents. Le décor de la chapelle S.-O. est le plus proche de celui de la partie centrale du catholicon. On (le constate) dans les imitations des marbres et dans l'emploi des fonds jaune d'ocre pour imiter les fonds dorés des mosaïques. Il en a été de même pour le traitement de la figure humaine : les corps sont aussi trapus que dans les

mosaïques où parfois on reprend les modèles des saints ... Le décor des frises ornementales répète aussi dans quelques cas celui des mosaïques» (p. 174). Si les deux chapelles «ont plusieurs caractères communs», elles présentent aussi «des différences considérables» (p. 171) ; elles ont été décorées par des ateliers différents, comprenant chacun plusieurs peintres. Celle du N.-O., dont l'iconographie révèle un attachement aux modèles du x^e s., l'aurait été sur la commande de Théodore Léovachos, issu d'une des plus puissantes familles de Thèbes, qui fut higoumène – entre 1035 et 1055 (d'où l'importance accordée à la représentation de saint Théodore sur le côté S. du pilastre de la paroi N.). Le décor de la chapelle S.-O. est plus novateur : il annonce les courants de la fin du XI^e s. et appartiendrait au 3^e quart de ce siècle.

«Les peintres des fresques de Hosios Loukas montrent ainsi une rare qualité d'initiative dans l'adoption des procédés de l'art d'un passé renaissant qui a connu son plus grand succès parmi les milieux cultivés de la capitale pendant le règne des empereurs macédoniens» (p. 181).

Charalampos BOURAS, *Nea Moni on Chios. History and Architecture.* Traduction anglaise de David A. HARDY. Athènes, Commercial Bank of Greece, 1982. 1 vol. 23,5 × 29 cm, 208 pp., 192 figg. (FOURTH SERIES : BYZANTINE MONUMENTS).

Doula MOURIKI, *The Mosaics of Nea Moni on Chios.* Traduction anglaise de Richard BURGI. Athènes, Commercial Bank of Greece, 1985. 2 vol. 23,5 × 29,5 cm ; I, Texte : 279 pp., 4 figg. ; II, Planches : 343 pll., dont 119 en couleurs. (FOURTH SERIES : BYZANTINE MONUMENTS).

Ce monument capital vient d'être enfin l'objet de la grande publication, à la fois scientifique et luxueuse (en version grecque et en version anglaise), qui met en lumière sa spécificité à la charnière de la première et de la seconde moitié du XI^e s.

Dans un premier volume, M. Ch. B. en a reconstitué l'histoire et étudié l'architecture.

Le monastère doit son origine à la découverte miraculeuse d'une icone de la Vierge, sous le règne de Michel IV (1034-1041), par trois ermites, Nicétas, Jean et Joseph, réfugiés dans une grotte du Mont Provateion dans le centre de l'île. Ils érigèrent d'abord sur le lieu de la découverte une modeste chapelle aujourd'hui disparue, mais ils obtinrent de Constantin Monomaque, alors exilé à Mytilène (depuis 1035), et à qui ils avaient prédit qu'il deviendrait empereur, la promesse de soutenir de ses libéralités et de ses faveurs le nouveau monastère si leur promesse se réalisait. L'établissement

dut être fondé peu avant 1042, car, cette année-là, au cours de leur règne commun, Zoé et sa sœur Théodora confirmèrent son existence par un chrysobulle (aujourd'hui perdu), peut-être sur l'intervention de Constantin Monomaque. C'est sous le règne de cet empereur (1042-1055) que se multiplièrent les marques de bienveillance, attestées par 13 chrysobulles (de 1044 à 1054), avec le souci d'assurer l'indépendance financière du monastère. Le catholicon commencé en 1043 put être mis en service en 1049 et fut complété par la construction de l'exonarthex sous Théodora (1055-1056). La Néa Moni s'inscrit dans toute une politique de fondation de couvents et d'églises et de largesses à leur égard que Constantin Monomaque pratiqua non seulement à Constattinople mais dans les provinces et même hors de l'Empire (reconstruction de la rotonde de l'Anastasis à Jérusalem, subvention annuelle au monastère du Mont Cassin). Ch. B. a divisé l'histoire du monastère en 3 périodes : 1) l'époque byzantine (jusqu'à la conquête de l'île par les Génois en 1346), 2) l'époque des dominations génoise et turque (jusqu'en 1800), 3) le déclin (jusqu'en 1950) provoqué par la répression de la révolte de 1822 (accompagnée du pillage du monastère) et par le tremblement de terre de 1881. Pour chacune de ces 3 périodes Ch. B. a étudié successivement l'arrière-plan historique, la situation économique, l'activité culturelle et l'activité architecturale. À l'époque byzantine on copia des manuscrits, ce qui suppose l'existence d'une bibliothèque, encore attestée aux siècles suivants. Bénéficiant de son prestige d'ancienne fondation impériale, la Néa Moni, qui possédait beaucoup de saintes reliques, attira un nombre croissant de pèlerins et de voyageurs au temps des Génois et des Turcs (qui s'emparèrent de Chio en 1566). C'est alors aussi qu'en dehors du catholicon furent édifiés la plupart des bâtiments survivant aujourd'hui pour répondre aux besoins de l'extension de la communauté et de l'accroissement de ses hôtes. Le monastère connut sa plus grande prospérité sous la domination ottomane ; il resta indépendant du métropolite de Chio jusqu'en 1884. Le XIX^e^ siècle et le début du XX^e^ se consacrèrent à la réfection des bâtiments endommagées par les Turcs en 1822 et par le séisme de 1881.

La partie relative à l'architecture commence par la description de l'état actuel du catholicon puis s'attache aux problèmes de la reconstitution de l'état original. Ch. B. s'est appuyé sur son observation attentive et pénétrante du monument. Il a aussi scruté les indications fournies par deux photographies prises immédiatement après le tremblement de terre de 1881 (et conservées aujourd'hui à la Bibliothèque du Gennadeion). La coupole, qui culminait à une hauteur de 50 pieds byzantins (= 15,615 m ou 15,62 m), était plus basse de 1,35 m que la coupole actuelle et, comme l'avait déjà

avancé Strzygowski, aurait eu un tambour non pas à 12 pans mais à 9 pans (pour offrir les espaces nécessaires à la représentation de 9 anges, correspondant aux 9 ordres angéliques du Pseudo-Denys Aréopagite). L'exonarthex, qui abritait les sarcophages des trois fondateurs du monastère aurait été initialement un grand porche à demi ouvert, dont les baies latérales de la façade O. auraient été fermées par des plaques de parapet surmontées de grillages métalliques. D'après les photos de Strzygowski ainsi que d'après le repérage de nombreux fragments encore conservés, Ch. B. a pu reconstituer de façon plus précise que le regretté An. C. Orlandos le système des colonnettes jumelées de l'intérieur, à fonction décorative et nullement architectonique, que des pilastres massifs avaient remplacées après le tremblement de terre de 1881. L'auteur a aussi reconstitué l'aspect général du premier templon de marbre, d'un hauteur d'un peu plus de 2 m. Il trouve vraisemblable l'hypothèse de Strzygowski, d'après qui le médiocre appareil des murs aurait été dissimulé extérieurement par des plaques de marbre.

Dans l'étude des problèmes typologiques, Ch. B. a bien fait ressortir que le catholicon de la Néa Moni, monument unique, «*sui generis*» présente plusieurs traits spécifiques qui le différencient des églises à trompes d'angles du continent. L'édifice «is not a square room roofed by a spherical dome with a transitional system of four *trompes d'angles*, but it is a regular octaconch seated on an independent square prism» (p. 136). La «petite église des Saints-Apôtres» de Constantinople, dont la Néa Moni se serait inspirée d'après la tradition attestée par Nicéphore dans son *Acolouthie* (publiée en 1804), serait le Mausolée de Constantin. Ch. B. a souligné que la Néa Moni n'en est pas une simple copie mais que, partant de ce modèle, elle fut une recréation architecturale, nouvelle et originale, dans le goût «classicisant» de l'époque, que l'on retrouve en littérature et dans les autres arts et qui répondait à la volonté de Constantin Monomaque de donner le sentiment d'une *renovatio*. La tradition rapportait aussi que l'architecte et les ouvriers étaient venus de la capitale de l'Empire. La Néa Moni a donné naissance à des imitations, plus ou moins fidèles, à Chio même : Saint-Georges Sykousis, Panagia Krina et Saints-Apôtres de Pyrgi.

Dans le dernier chapitre sont étudiés les autres bâtiments du monastère : chapelles de la sainte-Croix et de Saint-Pantéleimon, réfectoire, citerne, porche-«simandre», tour, campanile, cellules, chapelle à deux étages de Saint-Luc, constructions extérieures.

Le volume de texte de l'ouvrage de M^me^ D. M. s'ouvre sur une introduction qui reprend les considérations sur l'histoire de la fondation du monastère et sur le type architectural du catholicon.

Notre consœur grecque a procédé ensuite à une minutieuse description des mosaïques, où elle a accordé la plus grande attention aux couleurs et aux matières dont les tessères étaient faites. En collaboration avec Ernest J. W. Hawkins elle a consacré tout un chapitre à la technique d'exécution. Les mosaïques de la Néa Moni, spécialement celles du naos, offrent les affinités les plus étroites avec celles de Sainte-Sophie de Kiev.

Dans l'étude iconographique qui suit, M^me^ D. M. a insisté sur les particularités du monument et sur les traits d'origine constantinopolitaine. Ainsi, dans l'abside, la Vierge debout en orante sans l'Enfant s'inspirerait de la Vierge de la Théotokos du Phare et s'apparente à l'image répandue sur les monnaies de Constantin Monomaque. Elle intercède en faveur de la rémission des péchés de l'humanité et une Déisis devait vraisemblablement lui faire face. Le costume impérial de l'archange Gabriel dans le diaconicon trouve ses parallèles les plus proches dans ceux de la mosaïque de Constantin Monomaque et de Zoé à Sainte-Sophie. Le groupement de figures d'anges et d'apôtres dans la coupole autour du Pantocrator dérive des Ascensions des coupoles centrales et souligne le caractère d'intercession du programme du naos dans son ensemble. Dans l'Anastasis il semble bien que l'on a donné à Salomon les traits de Monomaque. Dans l'ésonarthex (dont l'iconographie mettait l'accent sur l'Incarnation) ont été figurés des saints de Constantinople ou particulièrement vénérés dans la capitale. Saint Étienne le Jeune, martyr constantinopolitain de l'iconophilie en 764 répond à Théodore Stoudite, de part et d'autre de l'image (disparue) du Christ qui surmontait la porte conduisant au naos.

Les ornements trouvent, plus que partout ailleurs à l'époque mésobyzantine, leur source dans les manuscrits ; les motifs floraux y sont largement prédominants.

L'étude du programme iconographique nous donne à croire qu'il a dû être élaboré, avec rigueur, dans la capitale de l'Empire. Il présente pour la première fois le cycle le plus étendu de scènes illustrant les grandes fêtes liturgiques. L'iconographie de ces scènes suit la tradition prédominant au XI^e^ s., avec bon nombre de détails d'esprit conservateur et peu d'éléments qui annoncent les développements à venir. M^me^ D. M. a souligné son étroite parenté avec le monde des manuscrits et a même émis l'hypothèse que les mosaïstes, tout en recourant aux dessins qu'ils avaient apportés de la capitale, auraient pu s'inspirer des miniatures d'un lectionnaire luxueusement illustré en possession du monastère.

Le chapitre traitant du style abonde en remarques très fines et très sensibles, présentées dans un exposé ordonné avec clarté et rigueur. Ont été

prises successivement en considération les figures humaines, les compositions, les couleurs, les relations avec l'architecture. M^me^ D. M. a insisté sur l'unité de l'ensemble dans ces différents domaines, mais à l'intérieur de cette homogénéité elle a fait percevoir des différences dans la manière des exécutants, particulièrement entre le naos et l'ésonarthex. Dans aucun autre monument les ombres ne réduisent les surfaces lumineuses à un tel degré ; nulle part ailleurs on ne perçoit dans les visages de tels contrastes entre les tons chauds et froids, clairs et sombres. De très habiles jeux de couleurs traduisent la psychologie des personnages et leurs émotions. M^me^ D. M. a fait ressortir la différence d'expression des visages de Jean respectivement dans la Transfiguration, la Crucifixion et la Descente de Croix. Le style n'a pas le côté conservateur de l'iconographie.

Le volume se termine par une mise en place des mosaïques de la Néa Moni, exécutées entre juillet 1049 et le 11 janvier 1055, date de la mort de Monomaque, dans le contexte de la peinture byzantine du XI^e^ s. M^me^ D. M. considère que les mosaïques de Hosios Loukas ainsi que les peintures murales du catholicon et de la crypte forment un ensemble, datable de la 4^e^ décennie du XI^e^ s., postérieur à la Vierge-des-Chaudronniers de Salonique (1028) ; il serait d'origine constantinopolitaine et pourrait être dû aux libéralités de Théodore Léovachos. Les mosaïques de Sainte-Sophie de Kiev (1037-1042/1046) occupent dans la 5^e^ décennie du XI^e^ s. une position intermédiaire entre Hosios Loukas et la Néa Moni. Cette dernière s'éloigne, par son caractère pictural et le dynamisme de son style, du linéarisme et du statisme de Hosios Loukas. Ce style pictural semble avoir été pratiqué aussi dans le narthex de l'église de la Dormition de Nicée (1065-1067) et se retrouve en Cappadoce à Karabaş Kilise (1060-1061), en Macédoine à Sainte-Sophie d'Ochrid (sous l'archevêque Léon : 1037-1056) et dans le narthex de Sainte-Sophie de Salonique, ainsi qu'à Chypre à Saint-Nicolas-du-Toit près de Kakopétria. Daphni, dans le dernier quart du XI^e^ s., reste la plus mystérieuse parmi les trois fondations monastiques de ce siècle en Grèce. On y trouve un équilibre entre éléments linéaires et picturaux, accompagné d'un souci de mettre l'accent sur l'expression psychologique des personnages, qui aboutit à un fléchissement du caractère hiératique de la peinture byzantine. M^me^ D. M. date Daphni par rapprochement avec trois ensembles de fresques de la fin du XI^e^ s. : la chapelle de la Sainte-Trinité au monastère de Saint-Jean Chrysostome près de Koutsovendis à Chypre (entre 1092 et 1103), le catholicon du monastère de l'Éléousa à Veljusa (peu après 1081) et l'église de Sion à Ateni en Géorgie (sous le roi bagratide Georges II : 1072-1089).

N. C. MOUTSOPOULOS et G. DIMITROKALLIS, *Γεράκι. Οἱ ἐκκλησίες τοῦ οἰκισμοῦ. Géraki. Les églises du (sic) bourgade.* Thessalonique, Centre d'études byzantines, 1981. 1 vol. 25 × 31 cm, 245 pp., 343 figg. en noir et blanc, 89 figg. en couleurs sur 24 pll. (*ΜΝΗΜΕΙΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΟΙΚΙΣΜΩΝ* — MONUMENTS D'AGGLOMÉRATIONS BYZANTINES. 1).

Cette nouvelle collection de «Monuments» s'ouvre de la manière la plus heureuse par ce volume où sont publiées 6 églises de Géraki, avec une abondante illustration de plans, de coupes, de photographies en noir et blanc et en couleurs. Les particularités architecturales de chaque édifice et iconographiques de leurs fresques ont été dûment soulignées. Les églises qu'on trouve dans cet ouvrage sont celles de :

1. *Saint-Jean-Chrysostome* : église cémétériale, basilique voûtée à une nef, avec les arcades aveugles appliquées intérieurement de chaque côté le long des murs, selon un dispositif que l'on rencontre dans les églises de ce type à Géraki. La plus ancienne couche de fresques remonte à la fin du XIII^e^ s. ou au début du XIV^e^ ; l'autre est datée par l'inscription funéraire du donateur, le prêtre et chartophylax Christophoros Kontoléôs, mort en 1450. Du point de vue iconographique on retiendra une Dormition de S. Jean Chrysostome.

2. *Saint-Nicolas* (restaurée de façon imparfaite en 1937) ; à l'origine basilique voûtée à une nef remontant au XI^e^ s. mais reconstruite à la fin du XIII^e^ ; y a été ajoutée au S., encore au XI^e^ s., une deuxième nef voûtée, avec 3 arcs aveugles à l'extérieur du mur méridional et un autre à l'extérieur du mur E. (au lieu d'une abside). La chute des toitures a eu pour conséquence que les fresques, exposées aux intempéries, sont fort dégradées, surtout dans la nef S. Le programme de cette nef était consacré entièrement à la Seconde Parousie, ce qui paraît indiquer que cette chapelle avait une destination funéraire. Les fresques dateraient de la fin du XIII^e^ s. et semblent l'œuvre d'une école locale.

3. *Saints-Théodores* : basilique à une nef du type *σταυρεπίστεγος* (dit aussi «au toit cruciforme» ou «à transept surélevé»), fin du XIII^e^ s. ou 1^ère^ moitié du XIV^e^ ; elle semble n'avoir jamais été décorée de fresques.

4. *Évangélistria* : église à une nef, en croix inscrite, avec coupole. Grâce aux nettoyages opérés de 1970 à 1978, les fresques ont retrouvé leur éclat et leur richesse de couleurs. Les plus anciennes datent de la fin du XII^e^ s. ; d'autres (comme les Évangélistes des pendentifs, l'Anastasis et vraisemblablement les saints du bras N.) appartiennent à la renaissance des Paléologues, à la fin du XIII^e^ s. ; enfin les peintures sur la face O. du templon seraient du XVIII^e^ s.

5. *Saint-Athanase* : église en croix grecque inscrite, où les supports de la coupole sont des piliers rectangulaires et non des colonnes ; comme les 2 piliers de l'E. marquent l'entrée du bêma, les auteurs considèrent que cette église se rattache au type dit «à 2 colonnes», que G. Millet appelait le «type simple». Elle semble avoir été toujours une église cémétériale, comme elle l'est encore aujourd'hui. Le titulaire n'en est pas le grand Athanase d'Alexandrie mais le martyr dont la mémoire est célébrée le 2 mai, jour de grande fête à Géraki ; son nom a été sans doute donné à l'église cémétériale à cause de l'étymologie populaire Athanase = immortel. La construction doit se situer au XII^e^ s. sinon au XI^e^. Le nettoyage des fresques a commencé en 1969. Celles du sanctuaire datent du XII^e^ s. ; celles du naos sont postérieures à l'occupation franque de la localité (1204-1261).

6. *Saint-Sôzôn* : église en croix grecque inscrite, de même plan que Saint-Athanase, qui lui serait de peu antérieur. On a entrepris de dégager les fresques des badigeons qui les recouvraient. Les plus anciennes (celles de la coupole) remonteraient à la 2^e^ moitié du XII^e^ s. C'est très vraisemblablement aussi à cette époque qu'appartiennent celles de la conque du bêma, du bras oriental et la croix et du diaconicon et peut-être encore la Pentecôte du bras S., mais elles sont d'un peintre différent. Les autres peintures du mur méridional du bras S. sont des œuvres postérieures à la domination latine, datables de la fin du XIII^e^ s. ou du début du XIV^e^. Les fresques du mur O. sont peut-être encore plus tardives, même si leur auteur semble s'inspirer de modèles de l'époque des Comnènes.

Les figg. en couleurs 26 et 36 sont inversées.

Manolis CHATZIDAKIS, *Mistra, la cité médiévale et la forteresse. Guide des palais, des églises et de la forteresse.* Traduction par Krista ZOULA-LAUMONIER ; coordination de la traduction par Bernard HOLTZMANN. Athènes, Ekdotike Athenon, 1981. 1 vol. 17 × 24 cm, 127 pp., 82 photographies en couleurs.

M. Chatzidakis nous donne un nouvel état du guide qu'il avait publié en 1^re^ édition en 1948 et en 2^e^ édition en 1956. Il y a tenu compte des importants travaux de fouille, de consolidation des ruines, de nettoyage et de restauration accomplis par les membres du service archéologique grec qui furent successivement en poste à Mistra, ainsi que des études parues dans l'intervalle et de ses propres réflexions sur les problèmes que posent les monuments et sur la place qu'ils ont occupée dans l'art des Paléologues. L'illustration d'excellente qualité, est entièrement en couleurs, mais il n'y a

plus de plan des édifices. Pour le texte des inscriptions en grec on continuera à se reporter à l'édition de 1956.

Μυρτάλη ΑΧΕΙΜΑΣΤΟΥ-ΠΟΤΑΜΙΑΝΟΥ, *Η μονή των Φιλανθρωπηνών και η πρώτη φάση της μεταβυζαντίνης ζωγραφικής*. Athènes, *Έκδοση ταμείου αρχαιολογικών πόρων και απαλλοτριώσεων*, 1983. 1 vol. 21,5 × 29 cm, 274 pp., 16 pll.en couleurs, 78 pll. en noir et blanc, 4 dépliants. (Υπουργείο πολιτισμού και επιστημών. Δημοσιεύματα του Αρχαιολογικού Δελτίου, αρ. 31).

Ce monastère consacré à saint Nicolas (et appelé aussi *τού Σπανού* d'après une famille qui en aurait été la bienfaitrice à l'époque de la domination turque) doit son nom à la célèbre famille aristocratique de Jannina, les Philanthropinoi, dont des membres l'ont fait bénéficier à diverses reprises de leurs libéralités. Il est situé dans la petite île (*Παμβώτις*) du lac de Jannina et fut le siège de la *Σχολή Φιλανθρωπηνῶν*.

Des inscriptions nous instruisent sur l'histoire de l'architecture et de la décoration peinte du catholicon. Il fut, une première fois, restauré en 1291/92 par Michel Philanthropinos, prêtre et économe de la métropole de Jannina, dont il allait devenir dans la suite grand économe et *hypopséphios*. Il fut restauré, une deuxième fois, doté de voûtes (remplaçant le toit à deux versants) et décoré de fresques, d'abord sans doute en 1531/2, puis dans le dernier tiers de 1542 par le prêtre-moine Joasaph Philanthropinos et ses disciples, qui firent ensuite construire et décorer trois annexes en 1560 : les peintures en furent achevées le 26 juin. Sur l'arcade aveugle de la partie O. du mur N. du narthex sont représentés, agenouillés en prière devant saint Nicolas, qui intercède en leur faveur auprès du Christ bénissant, cinq membres de la famille des Philanthropinoi, dont des inscriptions nous donnent les noms et l'année du décès, depuis Michel (mort en 1341/2) jusqu'à Matthieu (mort en 1533/4). D'autres inscriptions louent l'œuvre accomplie par l'higoumène Joasaph (mort vers 1568).

Le *catholicon* était une basilique à une nef voûtée avec une abside inscrite dans un massif rectangulaire et une *liti*. Il était enveloppé des trois annexes dont parle l'une des inscriptions, au N., à l'O. et au S. Elles lui donnent extérieurement l'aspect d'une basilique à trois nefs.

M^me^ A.-P. a d'abord décrit très attentivement les fresques les plus anciennes (qu'elle date de 1531/2), situées dans l'abside (Vierge Platytéra, Communion des apôtres et *Mélismos*, à quoi s'ajoute le Christ de Pitié dans la niche N. du mur E.) et dans la nef (10 scènes de l'Enfance de la Vierge

depuis les Offrandes refusées jusqu'à l'Annonciation ; 37 scènes du cycle christologique, de la Nativité à la Pentecôte — le cycle se terminant sur la partie haute, au S., du mur E. ; figures de saints en pied conduits par saint Michel au N. et saint Nicolas au S. au bas des murs). Elle les a rapprochées de nombreuses œuvres de l'époque des Paléologues, de la fin du XV^e^ s. et du XVI^e^, en soulignant, chaque fois qu'il convenait, les innovations qu'elle avait décelées et dont plusieurs firent école.

Les peintures de la voûte et des tympans des murs de la nef ainsi qu'une partie de celles du narthex datent de 1542 ou d'après et sont attribuables à Frangos Katélanos, le maître de «l'école de Thèbes», qui est l'auteur des fresques de la chapelle de Saint-Nicolas à la Grande Lavra (1560). M^me^ A.-P. a cerné de façon plus précise qu'on ne l'avait fait jusqu'à présent la manière de cet artiste et tenté de distinguer ce qu'on lui doit de ce qui lui est apparenté. C'est à «l'école de Thèbes» qu'appartenaient également les deux frères Kontaris, Georges (prêtre, d'abord *ἐκκλησιάρχης*, puis *σακελλάριος* de la métropole de Thèbes) et Frangos, qui auraient décoré le bas des murs du narthex (en 1542 ou après) et les annexes (en 1560). Ils ont travaillé aussi, notamment, à Saint-Nicolas de Krapsi en Epire (1563) et dans la *liti* du monastère de Barlaam aux Météores (1566). Frangos Kontaris a encore exécuté des peintures dans l'église de la Transfiguration près de Veltsista en Épire (1568). M^me^ A.-P. a bien montré que lorsque ces artistes d'origine thébaine vinrent en Épire, ils y trouvèrent les réalisations d'une féconde activité picturale attestée non seulement par les fresques les plus anciennes du monastère des Philanthropinoi mais aussi par celles de l'église de Saint-Georges à Lapsista près de Jannina (1508) et du monastère de Molyvdoskepasti (1521 et 1536).

Dans les derniers chapitres, M^me^ A.-P. a situé le maître, anonyme, de l'atelier auquel on doit les peintures les plus anciennes du monastère des Philanthropinoi dans les grands courants de l'art du XVI^e^ s. en fondant ses comparaisons sur l'iconographie, les principes de composition, les fonds d'architectures et les paysages, l'allure, les mouvements et les physionomies des personnages, les recherches de coloris. Ce peintre se rattache à «l'école macédonienne» de l'époque des Paléologues et aux phases de l'évolution qui en a pris la suite dans le N. de la Grèce et les régions avoisinantes. Il a été moins attiré par «l'école de Castoria», de la fin du XV^e^ s. et du début du XVI^e^. Mais il a fait de nombreux emprunts à «l'école crétoise», qu'il a dû connaître par l'entremise d'icones et peut-être par un modèle — demeuré inconnu —, qui aurait été une église du continent dont le décor aurait été exécuté par un artiste venu de Crète à la fin XV^e^ s. et avec lequel le peintre des Philanthro-

pinoi aurait collaboré. Ce dernier a été aussi ouvert aux influences de l'Occident : celles du «style gothique international» et des débuts de la Renaissance, ce qui ne saurait surprendre en Épire, tournée vers l'Italie.

Les plus anciennes peintures du monastère des Philanthropinoi peuvent être considérées comme d'authentiques chefs-d'œuvre par leur beauté, leur vigueur et leur sensibilité. Il ressort de l'ample étude comparative à laquelle a procédé M^me^ A.-P. que la peinture post-byzantine du XVI^e^ s., loin d'être une phase de déclin de l'art qui l'a précédée, a donné des œuvres puissantes, riches de l'héritage de toute une tradition, mais sans être écrasée sous son poids et sachant se montrer créatrice dans les domaines de la composition, des mouvements des personnages, de la qualité du dessin et de la richesse d'un chromatisme nuancé.

Thessalonique

J.-M. SPIESER, *Thessalonique et ses monuments du IV^e^ au VI^e^ siècle. Contribution à l'étude d'une ville paléochrétienne.* Athènes, École française, et Paris, Diffusion De Boccard, 1984. 1 vol. 23 × 28,5 cm, 231 pp., 11 figg., 1 plan dépliant, 35 pll. (BIBLIOTHÈQUE DES ÉCOLES FRANÇAISES D'ATHÈNES ET DE ROME. Fasc. 154).

Dans la meilleure tradition de la pratique de notre discipline, en France, qui associe les données des textes et des inscriptions à celles de l'archéologie et de l'histoire de l'art, M. J.-M. Spieser, à l'initiative de M. Paul Lemerle, a précisé divers aspects de l'histoire de l'évolution urbaine de Thessalonique et de ses monuments durant l'Antiquité tardive.

Le premier chapitre, intitulé *Géographie de Thessalonique*, examine successivement, selon l'ordre distingué par Jean Caméniate dans sa description : la ville elle-même (avec son port et les problèmes de son ravitaillement en eau), sa région (dans laquelle l'auteur byzantin du X^e^ s. englobait tous les territoires qui la nourrissaient) et ses liaisons terrestres et maritimes avec l'ensemble de l'Empire. On retiendra *in fine* (p. 24) d'heureuses formules : «On ne passe pas à Thessalonique, on va à Thessalonique ... La route des invasions est, dans cette région, le route du Nord : Thessalonique ne la commande pas ... La ville ne sera donc directement menacée que dans des circonstances bien définies».

L'étude des *remparts*, dans le chapitre II, est présentée sous la forme d'un dossier : textes (sans traduction) classés par ordre chronologique des événements auxquels il se rapportent (à partir de l'attaque romaine de 169 av. n. è.), renseignements concernant les portes, chronologie, questions de

poliorcétique. Le rempart hellénistique en briques crues à l'exception des tours ou de quelques tours, ne fut ni entretenu ni restauré sous les Romains, à l'exception de l'édification, dans le premier tiers du Ier siècle, de la principale porte de la ville, qui sera appelée plus tard Porte d'or. Il fut reconstruit hâtivement en briques et en moëllons liés par un mortier blanc, sur le même tracé, lors de la première invasion des Goths, au plus tard en 249-250. Il a pu être renforcé entre le siège de 254 et celui de 268. Contrairement à l'opinion admise jusqu'ici, ce ne serait pas le complexe du palais de Galère qui expliquerait la raison pour laquelle le mur du côté E. ne descend pas en ligne droite jusqu'à la mer mais le souci de rejoindre le petit promontoire où se dresse maintenant la Tour Blanche. Le rempart paléochrétien, «beaucoup plus épais, avec des redans plus saillants et, en plaine, de forme triangulaire» a été reconstruit, à l'exception du mur maritime, au milieu du Ve s., peut-être, selon la supposition de Vickers, avant 441-442, date possible du transfert de la capitale de la préfecture d'Illyricum de Sirmium à Thessalonique. Des réparations y ont été faites au début du VIe s., peut-être à la fin de ce même siècle, dans le troisième quart du XIIe et sous le premier gouvernement de Manuel II à Thessalonique (1369-1373). Un *proteichisma* «simple barrière et non poste de combat» et un fossé sont attestés par les textes byzantins, du moins en plaine.

L'*agora*, dont l'état dégagé date peut-être du IIe s., et qui est «le seul ensemble monumental repéré de l'Antiquité», resta un espace libre même après l'écroulement des portiques qui l'entouraient à la suite des tremblements de terre du début du VIIe s. (620-630) et devint «une sorte de place inorganique». La fresque du Christ trônant et des saints Cosme et Damien «dans une chambre derrière l'escalier qui relie les deux parties de l'agora» pourrait être «de date assez tardive ... peut-être même [du] début du VIIe s.». Quant à l'Odéon, qui, selon l'hypothèse de St. Pélékanidis, aurait été le lieu du combat de Nestor avec le gladiateur favori de Galère, J.-M. Sp. conclut, au terme d'une discussion subtile : «Il faut partir de l'idée que la *Passio Demetrii* relate des événements dont l'historicité est très douteuse et qui, dans ses plus anciennes versions, ne donne pas de renseignements topographique très précis. Les récits de la *Passion* s'enrichissent et s'organisent ensuite autour de la Basilique elle-même, ce qui provoque une identification, *a posteriori*, entre le stade, dont il est question dans les plus anciens textes, et un théâtre encore visible, à proximité de l'église et que rien n'empêche d'identifier avec l'Odéon, situé à l'E. de l'agora (p. 96).

Le *palais impérial* a été construit, à la fin du IIIe s., dans une zone *intra-muros* non bâtie dans le S.-E. de la ville. Il semble avoir été abandonné

avant la fin du VI^e s. L'*arc de Galère* apparaît comme une amplification monumentale de la formule du tétrapyle pour indiquer l'endroit où s'ouvrait «l'accès à un lieu officiel et, dans une certaine mesure sacré». L'hippodrome était voisin du palais en tant qu'un des lieux de la liturgie impériale. Dans son introduction (p. 4) J.-M. Sp. écrit que la *Rotonde* a été «construite peut-être pour être le mausolée de Galère», mais p. 117 il lui «paraît préférable, pour l'instant, de considérer cette théorie avec la plus grande réserve». En revanche, il n'est pas «exclu que l'on puisse voir» dans la salle octogonale «le premier exemple connu de salle du trône à plan central dans le monde romain» (p. 122). Mais la fondation et le développement de Constantinople allaient rendre inutile ce palais. L'essor de Thesssalonique était lié à une fonction non pas impériale, mais régionale : celle de résidence du préfet du prétoire de l'Illyricum, dont l'installation, vers le milieu du V^e s., devait être suivie de la construction d'églises importantes.

Pour la *Rotonde de Saint-Georges*, l'étude des mosaïques décoratives, dont un certain nombre utilisent des motifs d'origine orientale et sassanide, comparables à ceux des sculptures de Saint-Polyeucte de Constantinople, conduit à une date dans le premier quart du VI^e s. pour la conversion de cet édifice en église. Les particularités stylistiques des têtes de saints mènent à la même conclusion (p. 141, pour la niche D on lira pl. XX*I*, 2 et non XX, 2 ; p. 150, pour saint Thérinos, pl. XX*VI*, 2 et non XX, 2). Par voie de conséquence, la mosaïque de l'abside de Hosios David, qui a subi l'influence de celles de Saint-Georges et qui appelle des rapprochements avec Saint-Vital de Ravenne, soit se situer vers le milieu du VI^e s. Les plus anciennes mosaïques de Saint-Démétrius semblent avoir été plus proches de celles de Hosios David que de celles de Saint-Georges (pour les mosaïques de Saint-Démétrius, on précisera p. 217 que l'article de R. Cormack a paru dans l'*ABSA*).

Le système modulaire appliqué (à base d'un module de 8 pieds), l'homogénéité du décor en *opus sectile*, «la diversité régulièrement ordonnée des chapiteaux» prouvent l'unité de conception architecturale de *Saint-Démétrius*, y compris l'insertion des piliers dans les colonnades. «Il faut y voir le résultat d'un programme véritablement élaboré qui aboutit ... à un monument qu'on a voulu différent, plus riche, mais d'une richesse qui se fondait sur la discontinuité, la variation et non sur la répétition et la régularité» (p. 211). On a voulu à Saint-Démétrius, dans le premier quart du VI^e s., avant l'avènement de Justinien, vers 510-520, surpasser l'*Acheiropoiétos*, qui remontait au dernier quart du V^e s. Au terme de sa dernière note infrapaginale, J.-M. Sp. écrit (p. 214) : «La nouvelle basilique de Saint-Démétrius est-elle

la conséquence d'un développement du culte ? Lui a-t-elle au contraire donné une impulsion définitive ? Il n'est pas possible de se prononcer». Enfin, retenons qu'une lecture critique du récit de l'incendie du VII[e] s. dans les *Miracula Demetrii* (II, 2, 224-229) «permet de conclure à un incendie limité, qui était un feu de charpente, mais qui n'a pas gagné tout l'édifice» (p. 197). «L'église encore debout en 1917 appartenait à une seule phase, qui ne doit pas être attribuée au VII[e] s.» (p. 4).

Thasos

Jean-Pierre SODINI, Anna LAMBRAKI et Tony KOŽELJ, *Les carrières de marbre à l'époque paléochrétienne*, dans *Études thasiennes, IX : Aliki, I*, Athènes, École française et Paris, Diffusion De Boccard, 1980. 1 vol. 23 × 28,5 cm, pp. 81-137, 98 figg.

Cette étude constitue la 2[e] partie d'un volume qui débute par la publication de deux sanctuaires due au regretté Jean Servais. Les auteurs ont distingué sur le promontoire d'Aliki (*Ἁλυκή* = les salines) au S. de l'île, trois grands groupes de chantiers. Le plus ancien (A), au sommet et sur le versant O. du promontoire, a été exploité depuis un temps indéterminé ; il fut le principal fournisseur en marbre de l'île à l'époque romaine, mais son activité a ensuite décliné et il a dû être fermé vers le V[e] s. : on n'y trouve aucune croix et des déchets de taille qui en proviennent ont été découverts sous le complexe basilical (voir *infra*, pp. 284-285). Le groupe B, sur la côte E. au ras de l'eau, aurait commencé avant l'époque paléochrétienne : les croix manquent, en effet, dans les secteurs les plus anciens ; il s'est développé d'une manière «désordonnée». C'est alors qu'a commencé, à l'extrémité S. de la presqu'île, l'exploitation du «vaste chantier C», qui a pris un «aspect quasi industriel». «L'extraction des marbres s'est poursuivie sur une vaste échelle jusqu'aux invasions slaves». On trouvera dans cette étude toutes les indications souhaitables sur l'extraction, l'évacuation, le levage et le transport des marbres.

J.-P. SODINI et K. KOLOKOTSAS, *Aliki, II : La basilique double*, avec la collaboration de Luc BUCHET. Athènes, École française et Paris, Diffusion De Boccard, [1984]. 2 vol. 23 × 28,5 cm. Vol. I, Texte : XIII-365 + 8 pp. (de résumé en grec), 244 figg., 3 dépliants. Vol. II, planches : XVI pp., 92 pll. (ÉTUDES THASIENNES. X).

Cet ouvrage est plus que la publication, extrêmement claire et précise, de la basilique double dont les ruines ont été dégagées sur le sommet du

promontoire d'Aliki. Par les multiples comparaisons auxquelles J.-P. S. a procédé, même avec du matériel inédit ou mal publié, afin d'insérer les documents dans les séries de l'époque, il constitue un apport capital à notre connaissance de l'architecture et de la sculpture paléochrétiennes.

Il y eut d'abord sur ce sommet une chapelle à nef unique qui, d'après le témoignage des monnaies et des lampes, date de la fin du IV^e^ s. ou de la première moitié du V^e^. Dans la cavité sous l'autel devait être enfoui un reliquaire, qui fut transféré sous l'autel de la basilique N., élevée aux alentours de 500 sur l'emplacement de la chapelle, que l'on arasa afin de libérer l'espace.

La basilique S. a été édifiée à la même époque que la chapelle, à laquelle elle est contiguë, avec une orientation légèrement différente. Divers indices concordants ont permis à J.-P. S. d'y distinguer quatre phases. L'église fut, dès le début une basilique à trois nefs avec un narthex et une abside semi-circulaire saillante, à laquelle s'appuyait un synthronon, peut-être à deux gradins, sans cathèdre épiscopale. Les chancels du sanctuaire étaient maintenus par des piliers bas. Un bassin d'ablutions se trouvait, à l'extérieur, à gauche de la porte centrale du narthex. Vers 500, lorsque l'on éleva la basilique N., celle du S. fut remaniée. Le stylobate des nefs fut reconstruit. On ouvrit deux portes dans le mur S pour communiquer avec les annexes qui furent bâties alors. La clôture du sanctuaire comporta cette fois des piliers bas et des piliers-colonnettes. On a découvert une centaine de monnaies de bronze du IV^e^s. et surtout du V^e^, appartenant à un trésor d'autel ; les plus récentes étant des monnaies d'Anastase antérieures à sa réforme de 498, on peut penser que la table d'autel de la 2^e^ phase aurait été mise en place soit peu avant soit peu après cette réforme. Il n'y a aucune trace de dépôt des reliques. À l'extrémité E. de la nef septentrionale devant la porte conduisant à la nef S. de la basilique N. fut implantée une cuve baptismale circulaire à laquelle on accédait par deux escaliers, l'un à l'O., l'autre à l'E. «Le lien est très net entre la liturgie baptismale et la communication entre les deux basiliques» (p. 255). Dans la troisième phase, vers 550 on agrandit la basilique S. en prolongeant les nefs vers l'Ouest, où l'on supprima le premier narthex et où l'on en construisit un second. On procéda à une nouvelle reconstruction du stylobate des nefs. Un cloisonnement par un chancel haut a été introduit à l'extrémité orientale de la nef S. Après avoir passé en revue tous les dispositifs comparables, J.-P. S. conclut : «Chapelle, annexe pour le rangement des livres et des objets de culte, endroit pour le dépôt, voire la préparation des offrandes ou pour leur conservation, aucune attribution ne me paraît à privilégier» (p. 128). Lors de la quatrième phase, vers 600, la

clôture du chœur fut une nouvelle fois remaniée : les chancels furent, cette fois, maintenus par des colonnes aux chapiteaux à double zone, selon un usage limité à l'époque de Justinien et à celle immédiatement postérieure et que l'époque mésobyzantine n'a pratiqué qu'exceptionnellement. C'est à cette quatrième phase qu'appartient aussi l'ambon dont des vestiges nous sont parvenus. C'était un ambon monumental, décentré vers l'E. et le S. De type constantinopolitain, il était fait d'une plateforme monolithe surélevée que l'on pouvait atteindre par deux escaliers placés dans le prolongement l'un de l'autre à l'E. et à l'O. Le style de la décoration sculptée paraît indiquer la seconde moitié du VI^e^ s. et même plutôt la fin de ce siècle. La cuve baptismale de l'extrémité E. de la nef N. fut comblée et pour la remplacer on aménagea une cuve dans une annexe de la basilique N. entre le narthex et l'atrium. Des tribunes furent construites sur les collatéraux de la basilique S. : J.-P. S. en attribue l'introduction à l'influence de la basilique cruciforme de Thasos, érigée vers le milieu du VI^e^ s. et qui était probablement la plus grande et la plus luxueusement construite de l'île (cf. An. C. ORLANDOS dans *Ἀρχεῖον* ..., t. 7, 1951, pp. 3-61). Au S. du narthex et de la nef méridionale avaient été construites quatre pièces annexes, dont la plus ancienne, d'abord isolée, remontait à la première phase et qui furent remaniées à diverses reprises. Elles se caractérisent par des banquettes contre les murs et les restes de tables qu'elles ont livrés. Pour leurs fonctions, en dépit d'analogies avec des enfilades comparables au Proche-Orient, que des textes et des inscriptions permettent d'identifier comme des *diaconica*, J.-P. S. préfère ne pas s'aventurer aussi loin et s'en tenir prudemment à «annexes» ou «sacristies».

La construction de la basilique N. est contemporaine de la deuxième phase de la basilique S., aux environs de 500. C'était une basilique à trois nefs sans narthex ni tribune. À l'abside semi-circulaire saillante était accolé un synthronon. On y a remployé les chapiteaux ioniques avec une languette sur le quart supérieur de l'anneau externe de la volute, qui proviendraient du premier état de la basilique S. La clôture du sanctuaire comportait des piliers-colonnettes. L'église était précédée d'une cour sans portiques. Vers 600 fut construit un narthex qu'un couloir flanqué de deux annexes reliait à un petit atrium quadriportique. Dans l'annexe au S. du couloir on évida, de façon grossière, dans le rocher une cavité circulaire pour servir de cuve baptismale en remplacement de celle qui fut comblée à l'extrémité E. de la nef N. de la basilique S. Quant à l'annexe N. elle a servi de chambre funéraire. Il semble en effet que les reliques provenant de la chapelle primitive et transférées sous l'autel de la basilique N. aient attiré des tombes dans la nef centrale et dans l'espace situé à l'O. de la basilique : d'abord l'esplanade, puis

l'atrium et l'annexe N. Les fouilles en ont rendu 12 (une treizième a été révélée plus à l'E.). Elles ont livré un squelette de femme (âgée de 30-40 ans), 22 squelettes masculins (où se détache la classe d'âge 40-50 ans) et 114 squelettes d'enfants (avec 63% de décès entre 1 et 5 ans et 6% d'inhumations après 10 ans). La taille des tombes confirme qu'elles avaient été conçues pour recevoir plusieurs individus (Les ossements ont été étudiés par M. Luc Buchet).

Les basiliques dégagées à Aliki fournissaient l'occasion de reprendre le problème des églises doubles. J.-P. S. a passé en revue 71 églises doubles (et même parfois triples), de la préfecture des Gaules et de l'Italie aux diocèses d'Orient, d'Égypte et d'Afrique. Il en résulte que toutes les églises doubles ne sont pas l'expression d'un même programme liturgique et «qu'aucun programme liturgique ne rend nécessaire l'établissement d'une basilique double» (p. 312). Mais «les deux ressorts les plus courants de la constitution de ces ensembles semblent être le culte martyrial et le baptême» (*ibid.*). À Aliki on constate précisément la combinaison de ces deux exigences liturgiques.

On trouvera encore dans cet ouvrage des considérations riches en conclusions et en précisions sur les plaques de chancel, les chapiteaux et les tables dites «d'offrande».

Caričin Grad

Vladislav Popović, *La signification historique de l'architecture religieuse de Tsaritchin Grad*, dans le *XXVI Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina, Ravenna, 6/18 Maggio 1979*, Ravenne, Edizioni del Girasole, 1979, pp. 249-311.

Le rôle de métropole religieuse de l'Illyricum passa de Sirmium (dominée par les Gépides après 474, puis par les Ostrogoths de 504 à 535 et de nouveau par les Gépides à partir de 536) à Prima Justiniana (très vraisemblablement Caričin Grad), lieu de naissance de Justinien, lors de la réorganisation ecclésiastique à laquelle procéda l'empereur en 535. Il aurait fondé cette nouvelle ville, fortifiée, dès l'année de son avènement en 527. Des études menées par MM. V. Kondić et V. Popović, il ressort que l'Acropole — siège de l'évêché, avec la cathédrale (basilique A) et le «palais épiscopal» situé au N. (mais cette dernière identification a été mise en doute par N. Duval : voir *infra*) — et la Ville haute — avec la basilique «à crypte» (C), l'église cruciforme (B) et la basilique funéraire F — ont été construites en même temps sur la base d'un plan unique. La Ville basse et ses remparts ont

été bâtis plus tard, après 544/5 pour parer à la menace des incursions slaves, qui se produisirent entre 548 et 551. C'est à cette nouvelle campagne de construction de la deuxième moitié de la cinquième décennie du VI^e^ s. qu'appartienent les thermes intérieurs (dont l'*apodytérion* fut transformé peu après en l'église tréflée H) et la basilique double (G), qui, dans son dernier état, serait postérieure à 569/570 et répondrait à l'afflux de la population environnante venue chercher refuge dans la ville, où sa présence est attestée par des habitations pauvres. Mais la basilique à transept (D) et l'église à deux conques latérales (E) dont on a dégagé les ruines dans la Ville basse ont dû être érigées en même temps que la cathédrale (A) alors que toute cette région était encore *extra muros*. V. P. s'est demandé, tout en reconnaissant que la liturgie de Prima Justiniana n'est pas attestée par des textes, si la répartition topographique de la plupart des églises dégagées jusqu'à présent ne correspondait pas à la célébration d'un liturgie processionnelle et stationnale, inspirée de celle de Jérusalem, qui nous est décrite dans le *Journal de voyage* d'Étérie. La procession serait partie de la basilique D, située près de la porte S. de la ville. Elle serait remontée le long de la voie principale, s'arrêtant à l'église cruciforme B (qui aurait pu évoquer le Chemin de Croix), aurait gagné, au N.-E. de la place circulaire de la Ville haute, la basilique «à crypte» C et se serait terminée dans la cathédrale (A), symbolisant la Mort et la Résurrection du Christ. Pour N. Duval (voir *infra*) «dans l'état actuel de la recherche cette théorie doit rester une brillante hypothèse de travail». Une petite église à une seule nef, découverte récemment à l'E. de la Ville basse, semble remonter à la première campagne de construction.

V. P. s'est soucié de rattacher les différentes églises de la ville aux groupes auxquels elles appartiendraient et a procédé, pour cela, à de très nombreux rapprochements. Il en ressort que des éléments d'origine diverse, constantinopolitaine, grecque, anatolienne, syrienne, empruntés à des modèles situés dans de grands centres urbains en dehors de l'Illyricum peuvent s'amalgamer dans un même édifice et que «quoique construites sous le règne de Justinien», les églises de Caričin Grad «illustrent beaucoup plus les tendances architecturales du dernier quart du V^e^ et du premier quart du VI^e^ s., que l'activité constructive de la grande époque justinienne».

V. P. s'est aussi attaché à préciser les fonctions liturgiques des différentes parties des églises : «Les basiliques 'hellénistiques' ou 'égéennes', qu'elles soient proches des modèles de Constantinople ou de Grèce, munies d'un diaconicon-prothèse à l'O. du naos, avec ou sans tribèlon et ambon déplacé vers le S., dénotent un sens axial des processions liturgiques» – (c'est le cas des basiliques D, J, F, C) – «contrairement à l'église cathédrale où les

chapelles annexes, dont l'une tenait place de prothèse, communiquaient directement avec l'espace de l'autel. Dans cette dernière, le caractère mystique et secret de l'Eucharistie devait être beaucoup plus accentué que dans les basiliques dites 'hellénistiques'».

Noël DUVAL, *L'architecture religieuse de Tsaritchin Grad dans le cadre de l'Illyricum oriental au VI^e siècle*, dans *Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome (Rome, 12-14 mai 1982)*, École française de Rome, 1984, pp. 399-481, 38 figg. (COLLECTION DE L'ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME. 77).

M. N. Duval a d'abord présenté le résultat des recherches conduites de 1977 à 1982 à la cathédrale sur l'Acropole, à l'église «cruciforme» (pour la publication de ce monument voir *infra*) et à l'église «à transept». Pour la cathédrale, dont il nous donne un nouveau plan provisioire (p. 407, fig. 3), les sondages n'ont laissé aucun doute sur la contemporanéité de l'abside centrale à trois pans et des deux absides latérales semi-circulaires. L'emplacement de l'autel a pu être situé immédiatement à l'O. de l'abside centrale dans la travée droite. Dans la nef médiane il y avait sans doute cinq colonnes par colonnade ; il faut renoncer à l'hypothèse selon laquelle elle était dominée par une coupole. La «piscine» au centre de l'atrium était, à vrai dire, une citerne. Le tétraconque inscrit au S.-E. était bien un baptistère et non un martyrium. Pour le prétendu «palais épiscopal» N. D. songerait plutôt à des bâtiments utilitaires, peut-être des entrepôts.

Viennent ensuite des considérations sur les caractéristiques de l'architecture religieuse de la ville en commençant par une étude de la répartition topographique des églises, de leur chronologie et de leur destination. Les monnaies «confirment la chronologie générale admise : construction de la ville et de la plupart des monuments publics dans les années 30 du VI^e s. (à rapprocher de la Novelle XI de Justinien s'il s'agit bien de *Justiniana Prima*), phase d'extension une génération plus tard, destruction avec l'invasion avare vers 614-615» (p. 431). L'homogénéité des mosaïques découvertes indique qu'il s'agit bien d'une seule «école» ou d'un «atelier», «d'ailleurs médiocre», dont l'activité s'est étendue sur plusieurs années. La sculpture architecturale présente elle aussi une certaine homogénéité et est difficile à situer chronologiquement à cause de son caractère local : «une évolution logique reste impossible à déceler» (p. 436). N. D. a opéré très minutieusement la synthèse de nos connaissances actuelles sur le plan et le décor des églises. Il en ressort notamment que les entrecolonnements sont assez courts et que

le narthex (triparti ou non), et l'atrium (à quatre ou à trois portiques) sont de règle (avec des exceptions). Suivent d'autres observations générales sur les installations et le matériel liturgiques : autel, ciborium, synthronos, bancs presbytéraux, extension du sanctuaire, ambon, banquettes, pièces annexes (pour l'identification desquelles N. D. nous invite à la prudence). Dans les conclusions (pp. 479-480), N. D. note : «Il est évident que, comme on peut s'y attendre, si Tsaritchin Grad est bien cette création de Justinien que décrit Procope, l'architecture, le décor et les installations liturgiques s'inscrivent principalement dans la tradition égéenne et constantinopolitaine». Certains éléments appartiennent à la tradition régionale. «L'influence occidentale paraît réduite, sinon nulle ... Mais ce qui frappe surtout, c'est, à côté de constantes de détail, une originalité surprenante dans l'architecture et le décor ... Le programme était ambitieux, les moyens financiers considérables ... mais la réalisation confiée à des équipes locales ... a été très 'provinciale'».

Caričin Grad. I. Les basiliques B et J de Caričin Grad. Quatre objets remarquables de Caričin Grad. Le trésor de Hajdučka Vodenica, par N. Duval et M. Jeremić, J. Guyon, G. Cardi, V. Kondić, C. Metzger, V. Popović, J. Werner. Édité par Noël Duval et Vladislav Popović. Belgrade, Institut archéologique de Belgrade, et Rome, École française de Rome, 1984. 1 vol. 22,5 × 28 cm, x-200 pp., 193 figg., 5 plans (Collection de l'École Française de Rome. 75. Recherches archéologiques franco-yougoslaves à Caričin Grad). Prix : 360 FF.

Nous souhaitons voir paraître bientôt les volumes suivants de cette série prometteuse consacrée à la publication des résultats d'un chantier de coopération entre l'Institut archéologique de Belgrade, l'Institut pour la protection des monuments historiques de Niš, l'École française de Rome et le Centre Alfred Merlin du C.N.R.S.

Ce premier volume s'ouvre sur un chapitre où MM. Jean Guyon et Gilbert Cardi décrivent les vestiges, mis au jour dans la Ville haute, de l'église B, dont Vladimir Petković avait entamé la fouille en 1938 et qu'il avait interprétée comme une «villa suburbaine» mais où André Grabar (*Cah. arch.*, III, 1948, p. 55), suivi par bien d'autres, avait proposé de reconnaître une église. Les recherches du savant yougoslave ont été complétées par une fouille en 1952 et par 34 sondages en 1980 et 1981. Nos deux collègues français ont ajouté à leur description des restitutions (dont le degré plus ou moins hypothétique dépend de l'inégale conservation des différents secteurs fouillés) et un essai

d'interprétation (figg. 1 et 2). Il résulte de leurs recherches que le portique E. de la rue S. reliant la porte méridionale de la Ville haute à la place circulaire au pied de l'Acropole, a été remanié pour constituer la façade monumentale de l'église B, construite sur un terre-plein artificiel, qui a nécessité la constitution d'un puissant remblai. Un large escalier, rachetant la dénivellation entre la rue et le bâtiment, descendait vers un atrium doté de courts portiques au N. et au S. On peut considérer que le portique E. de la rue constituait l'aile O. de cet atrium. Quant à l'aile E. elle a été transformée en narthex par une barrière de chancels qui fermait ses entrecolonnements occidentaux. Sur l'aile N. ouvrait une pièce de service sans aménagement particulier. Le narthex était flanqué au N. et au S. de compartiments, qui auraient été surmontés de tours si l'on en juge d'après les murs puissants qui cernaient chacun d'eux. Seul le compartiment N. aurait comporté un escalier en bois, partant d'un massif de maçonnerie et montant à la tribune au-dessus du narthex. Le pavement en *bipedales* du corps central du narthex accentue son originalité. L'église même était de plan cruciforme. Le bras occidental était encadré au N. et au S. d'annexes, pavées de briques, alors que le sol de la nef était tapissé de mosaïques. Il serait abusif de vouloir reconnaître nécessairement dans ces annexes une prothèse et un diaconicon. L'édifice n'était pas à proprement parler un bâtiment au plan centré mais il était organisé autour du vaisseau central. Deux tombes ont été découvertes au N. et au S. du corps central du narthex, une troisième dans la pièce qui le flanquait au S. Les trois corps (dont l'étude anthropologique reste à faire) avaient la tête dirigée vers l'O. L'église a pu être édifiée «expressément» pour abriter ces trois tombes. Sans que cela soit assuré, il n'est pas à exclure qu'elle ait marqué comme l'avait conjecturé V. Popović «l'une de étapes d'une liturgie processionnelle qui aurait conduit les fidèles, pendant la Semaine Sainte, de l'église à transept, à l'extérieur de la ville haute, jusqu'à la cathédrale sur l'acropole» ... Aucun indice ne donne à penser que le bâtiment était voûté, comme l'avait supposé Krautheimer ; la couverture devait être partout portée par une charpente. La construction du monument sur un terrain en pente de l'O. vers l'E. lui donnait une allure très élancée. La recherche de parallèles a abouti à la conclusion que c'est en Bulgarie que se trouvaient les exemples les plus proches mais non identiques. MM. G. et C. estiment ne pas pouvoir prendre parti entre les deux datations proposées : date haute, vers 530 ; date basse, seconde moitié du VI^{e} s. L'église, après avoir été désaffectée, a connu une réoccupation plus ou moins importante, soit à la dernière époque de l'histoire de la ville byzantine, soit, plus vraisemblablement, par les Avars après leur victoire en 613 ou 616.

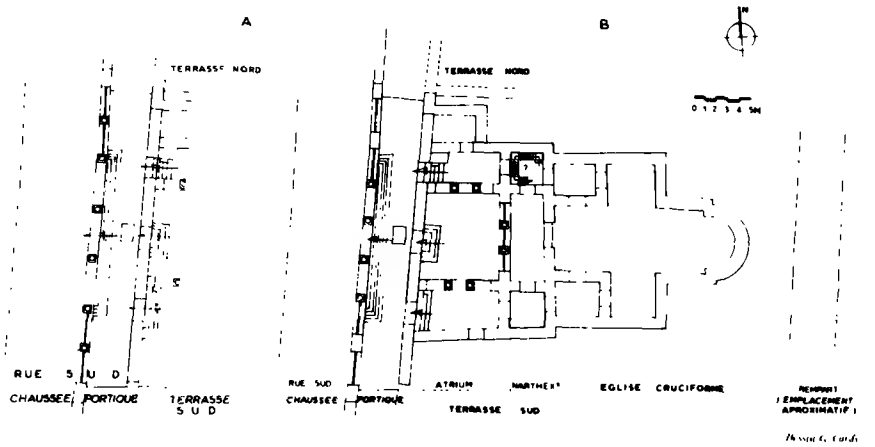


FIG. 1. – Caričin Grad.
Plan de l'église B avec deux projets de restitution de la façade Ouest :
A. : avec trois arcades.
B. : avec cinq arcades (d'après *Caričin Grad*, I, p. 67, fig. 65).

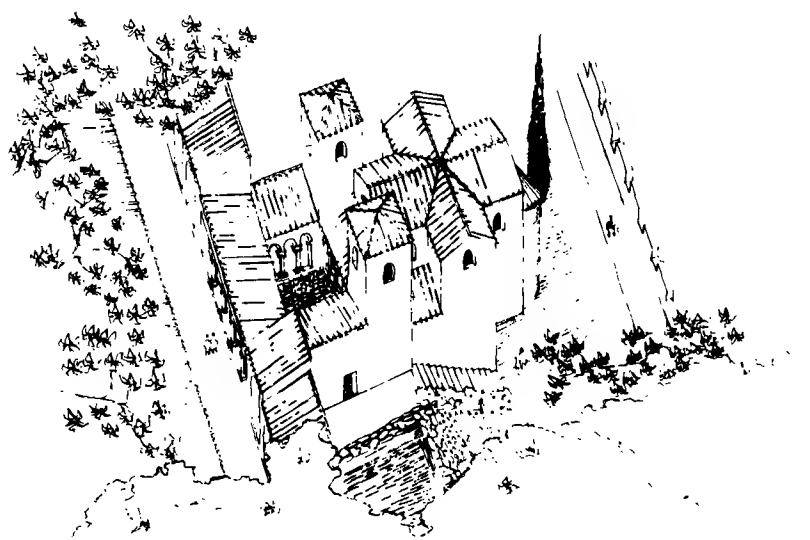


FIG. 2. – Caričin Grad. Restitution de l'église B
(d'après *Caričin Grad*, I, p. 69, fig. 67).

Dans le deuxième chapitre, MM. Noël Duval et Miroslav Jeremić ont publié l'église J, dite basilique à une nef, dégagée de 1975 à 1978, en dehors de la ville, à 360 m au S.-O. de la porte S. de la ville basse. Elle était dotée d'un atrium à 3 portiques, dont ceux du N. et du S. présentaient 2 piliers de maçonnerie, et d'un narthex flanqué au N. et au S. d'un compartiment, sur lequel N. D. hésite à restituer une tour (fig. 3). Il ne croit pas non plus pouvoir y reconnaître une prothèse et un diaconicon. L'absidiole prise dans l'épaisseur du mur E. du compartiment S. suggère qu'il servit de baptistère. le groupe atrium-narthex et la nef affectant chacun une forme trapézoïdale. L'abside, un peu plus étroite que la nef, est semi-circulaire intérieurement (avec un tracé légèrement outrepassé) et semi-hexagonale extérieurement. Dans la nef, le long des murs de laquelle couraient des banquettes, se sont succédé deux ambons situés du côté S., selon l'usage de cette province ecclésiastique ; le second était constitué d'une plateforme ovale et de deux escaliers dans le prolongement l'un de l'autre. Deux tesselles en pâte de verre recueillies dans l'abside pourraient provenir d'une mosaïque décorant la conque. Les fondations nous apprennent que le narthex et ses annexes ont été construits en premier lieu et que la nef et l'atrium sont venus s'y accoler sans liaison. L'église serait à peu de choses près contemporaine de l'église E, dite à tort «triconque» (puisque les trois absides ne se rejoignent pas), qui daterait de la même période que la cathédrale. En appendice suit le catalogue des trouvailles.

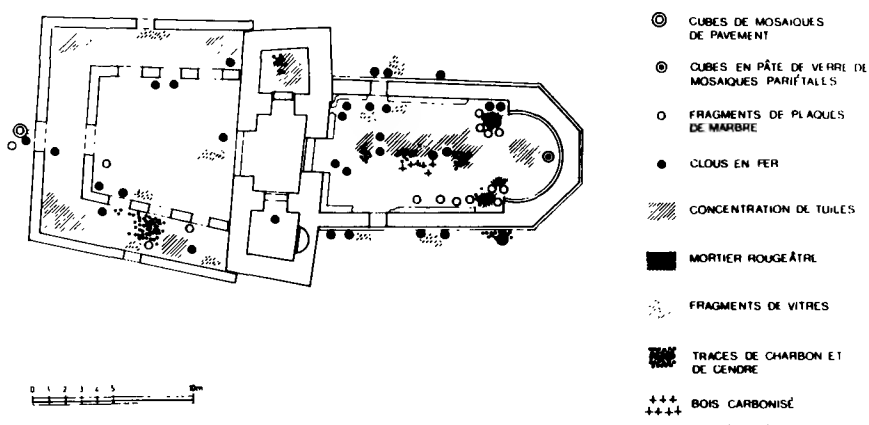


FIG. 3. – Caričin Grad. Plande l'église J
(d'après *Caričin Grad*, I, p. 99, fig. 84).

Le troisième chapitre rassemble des monographies sur divers objets remarquables découverts à Caričin Grad. M. Joachim Werner y publie un support de pied en fer en forme d'étrier, qui devait être recouvert de fourrure et de toile, d'un type largement répandu en Asie, de la Perse sassanide au Japon. M^me^ Catherine Metzger inclinerait à reconnaître la Guérison de l'hémoroïsse plus vraisemblablement que la Cananéenne demandant la guérison de sa fille démoniaque dans la scène figurant sur un couvercle rectangulaire de boîte en ivoire, qui aurait été fabriqué en Italie du N. au VI^e^ s. Notre consœur du Louvre voit dans un petit flacon en terre grise décoré de chaque côté d'un personnage une ampoule à eulogie d'Asie mineure : c'en est «l'exemple le plus septentrional connu jusqu'à présent». M. Vladislav Popović voit dans un étui en os de peigne à deux rangées de dents un objet mérovingien «véhiculé [comme bien d'autres objets et particulièrement des fibules] lors des déplacements de populations diverses dans le sillage des incursions avares en territoire impérial», peut-être même apporté par des prisonniers faits par l'armée byzantine.

Dans le dernier chapitre M. Vladimir Kondić publie un trésor de 30 monnaies d'or byzantines trouvé dans la forteresse de Hadjučka Vodenica sur le *limes* danubien de Serbie à quelque distance de Caričin Grad. Elles vont du règne de Léon I à celui de Justinien : les plus récentes sont 3 pièces émises par l'atelier de Constantinople entre 542 et 552. Le trésor pourrait avoir été enfoui lors de l'invasion des Koutrigours en Illyricum en 544. Les émissions de Thessalonique (14) sont presque aussi nombreuses que celles de Constantinople (15).

Ivanka NIKOLAJEVIĆ, *La décoration architecturale de Caričin Grad*, dans *Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin*, *supra*, p. 288), pp. 483-499, 7 figg.

«Les sculptures de Caričin Grad forment, dans le contexte régional, ... un groupe stylistiquement homogène, mais original au point de vue de la typologie ... Pour les bâtiments les plus importants, on a essayé de produire des types nouveaux tant pour la structure que pour la décoration ; ... Le point de départ régional de l'évolution, c'est-à-dire la constitution d'un style local ... peut être constitué par les chapiteaux ioniques-impostes de Bargala datés du V^e^ s. ... Les sculptures de Caričin Grad [ont été] produites par un atelier local qui utilise probablement des modèles venus de Constantinople».

Charles DELVOYE.

FIG. 1. — Fresque du Baptistère de Doura Europos,
«David tranche la tête de Goliath».

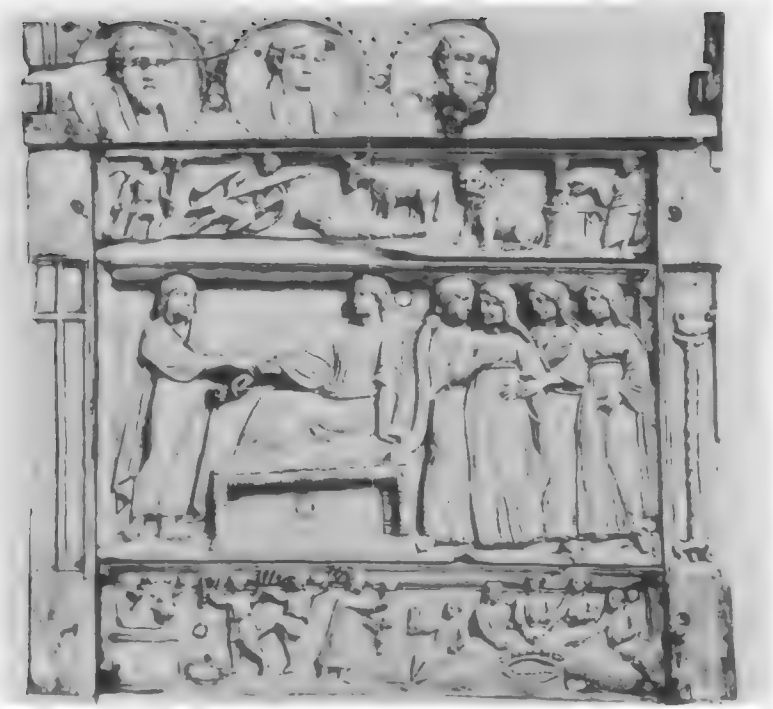


FIG. 2. — Lipsanothèque de Brescia,
«Combat singulier de David contre Goliath».

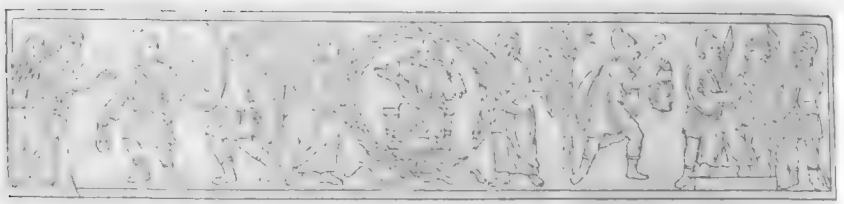


FIG. 3. – Face principale du sarcophage de Saint-Victor à Marseille (d'après le dessin de Wilpert), «Combat de David contre Goliath, David apporte la tête de Goliath».

FIG. 4. – Fragment d'un sarcophage à Vienne, «Combat de David contre Goliath».

FIG. 5. — «Psautier de Paris»
(Paris, *Bibliothèque Nationale, cod. gr.* 139, fol. 4v
«Combat de David contre Goliath ; David tranche la tête de Goliath».

FIG. 6. — Relief en bois de la porte de Saint-Ambroise à Milan
«David tranche la tête de Goliath».

PLANCHE IV

FIG. 7. – Chapelle III du monastère de Saint Apollon à Baouît «Combat de David contre Goliath et David tranchant la tête de Goliath».

FIG. 8. — Plat d'argent de Chypre
(*Metropolitan Museum of Art, New York*)
«3 scènes du Combat de David contre Goliath».

David tranche la tête de Goliath.

David terrassant le lion.

David terrassant l'ours.

FIG. 9. — Disposition hypothétique du plus grand plat
avec les deux autres petits plats de Chypre.

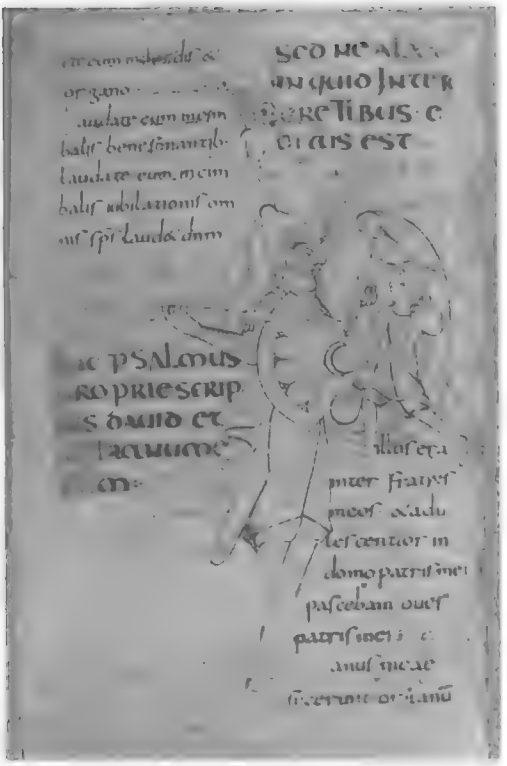


FIG. 10. – «Psautier de Corbie» (Amiens, Bibliothèque municipale, ms. 18), fol. 123v, «Combat de David contre Goliath».

FIG. 11. – «Psautier de Stuttgart» (*Stuttgart, Würtembergische Landesbibliothek, Bibl. fol.* 23), fol. 158v «2 scènes du Combat de David contre Goliath».

FIG. 12. – Bible de San Paolo fuori le mura (*Rome, Abbazia di San Paolo f.l.m.*), fol. 83v, frontispice du I^er^ Livre de Samuel.

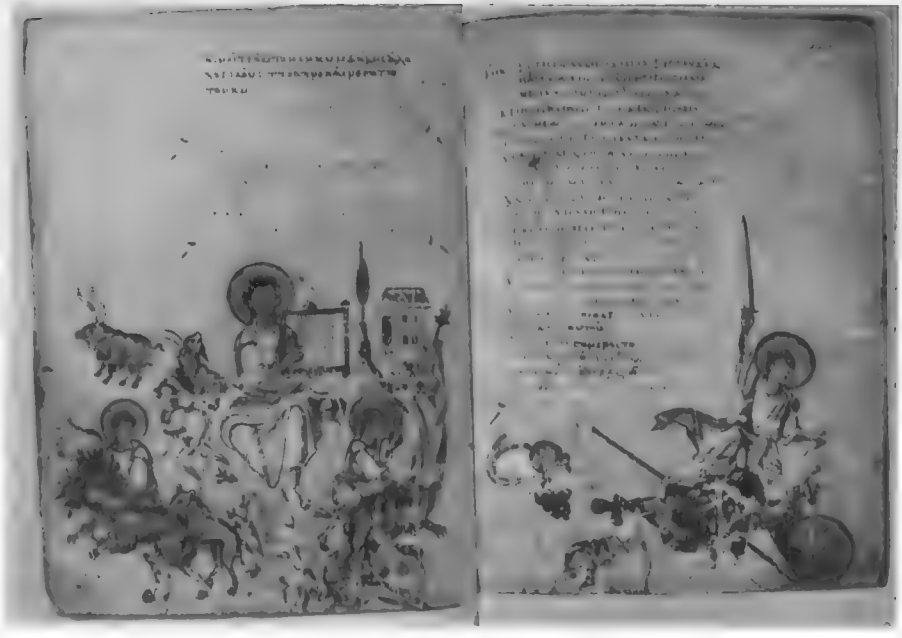


FIG. 13. – «Psautier de Chludov» (*Moscou, Musée historique d'État, Cod.* 129D), fol. 147v, «3 scènes de la jeunesse de David».

FIG. 14. — «Psautier de Chludov» (Moscou, Musée historique d'État, Cod. 129D), fol. 141v, «Combat de David contre Goliath».

FIG. 15. — «Sacra Parallela» (*Paris, Bibliothèque Nationale, Gr.* 923), fol. 91v, «Combat de David contre Goliath, David tranche la tête de Goliath».

PLANCHE X

FIG. 16. – «Psautier de Basile II» (*Venise, Biblioteca Marciana, Gr.* 16), «6 scènes de la vie de David.

FIG. 1. – Hosios Loukas, la Crucifixion (d'après DIEZ-DEMUS).

FIG. 2. – Hosios Loukas, l'Anastasis (d'après DIEZ-DEMUS).

PLANCHE II

FIG. 3. – Chios, la Néa Moni, la Prière au Jardin des Oliviers et la Trahison de Judas (d'après MOURIKI).

FIG. 4. – Chios, la Néa Moni, saint Antoine (d'après MOURIKI).

FIG. 5. – Veljusa, l'église de la Vierge Éléousa, la Rencontre de saint Paphnuce et de saint Onuphre, détail (d'après MILJKOVIĆ-PEPEK).

FIG. 6. — Kastoria, les Saints-Anargyres, saint Nicolas (d'après PELEKANIDÈS).

FIG. 7. — Mileševa, la Trahison de Judas (d'après RADOJČIĆ).

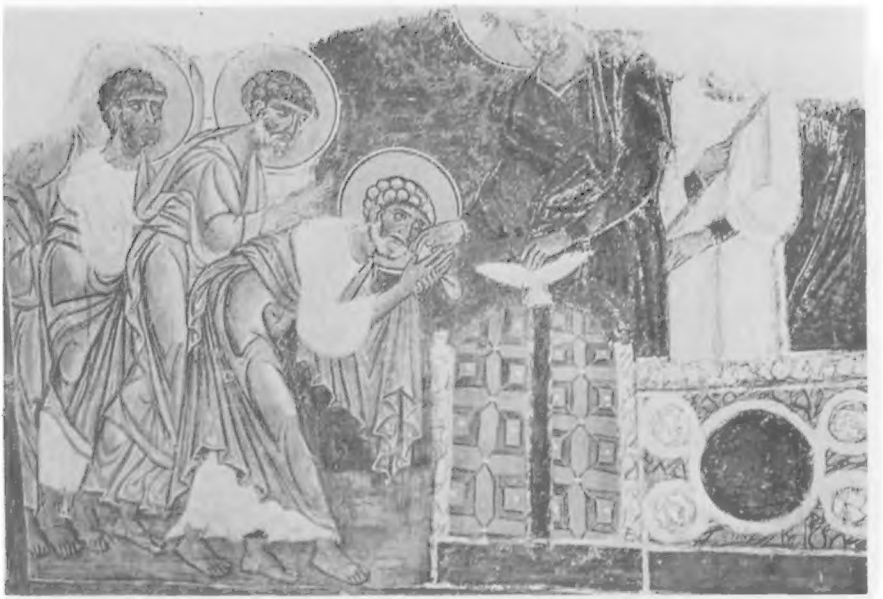


FIG. 8. — Patmos, le réfectoire, la Communion des Apôtres (d'après ORLANDOS).

FIG. 9. — Sant'Angelo in Formis, saint Antoine et saint Paul de Thèbes partageant le pain (photo V. PACE).

L'Horismos après la restauration.

TABLE DES MATIÈRES

Articles

M. F. AUZÉPI, *La place des moines à Nicée II (787)* 5
O. BALLÉRIAUX, *Le Μετριοπαθὴς ἢ φιλότεχνος (Discours XXXII) de Themistius* 22
D. F. BUCK, Eunapius of Sardis and Theodosius the Great 36
A. CAMERON, J. LONG, L. SHERRY, *Textual Notes on Synesius' De Providentia* 54
A. FOTIOU, *Recruitement Shortages in Sixth-Century Byzantium* 65
W. IWAŃCZAK, S. J. VOICU, G. ZIFFER, *Une notice sur la famille Czartoryski dans le* Vat. gr. *2630* 78
Od. LAMPSIDIS, *Zur Biographie von K. Manasses und zu seiner Chronike Synopsis* 97
R. MCCAIL, *Did Constantine of Sicily read Daphnis and Chloe ?* ... 112
T. NAGASAWA, *Notes sur l'évolution de l'iconographie du «Combat de David contre Goliath» des origines au X^e s.* 123
SV. TOMEKOVIĆ, *Contribution à l'étude du programme du narthex des églises monastiques (XI^e-première moitié du XIII^e s.)* 140
Fr. VERCLEYEN, *Tremblements de terre à Constantinople. L'impact sur la population* 155

Notes et informations

B. BALDWIN, *Nicholas Mysticus on the Roman History* 174
G. K. PAPAZOGLOU, *Horismos du Despote Dèmètrios Paléologue, un acte du Couvent Dionysiou du Mont Athos* 179
F. B. POLJAKOV, *Nachlese zum „Novum Auctarium BHG"* 181

Mémoires et documents

C. DATEMA-P. ALLEN, *An Encomium of Leontius Monachus on the Birthday of John the Baptist (BHG 864f)* 188
M. DIMAIO, Jr., *Smoke in the Wind : Zonaras' Use of Philostorgius, Zosimus, John of Antioch and John of Rhodes in his Narrative on the Neo-Flavian Emperors* 230

Chronique

Ch. DELVOYE, *Chronique Archéologique* 256